

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत







नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

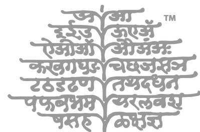
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३३
जुलै १९८०
अंक १०

नवभारत

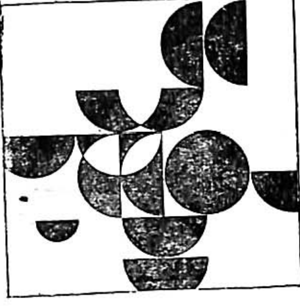




अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

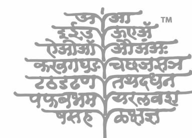
वर्ष ३३ । अंक १० । जुलै १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

जुलै १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

△ **अनिरुद्ध कुलकर्णी :** कवी, लेखक व संपादक 'आनंदवन' नियतकालिक; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर कॉलनी, पुणे ३० △ **दि. य. देशपांडे :** तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, १४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर-४४० ०१०. △ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. △ **गं. ब. ग्रामोपाध्ये :** मराठीचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व समीक्षक, १ भारद्वाज, डॉ. पिसुर्लेकर मार्ग, पणजी (गोवा). △ **वि. रा. जोशी :** मराठीचे प्राध्यापक, पेमराज सारडा महाविद्यालय, अहमदनगर. △ **सौ. नीलम र. हातेकर :** मराठीच्या प्राध्यापिका, किसन वीर महाविद्यालय, वाई-४१२ ८०३.

अनुक्रमणिका





संपादकीय—

तत्त्वज्ञानाचा इतिहास आणि कल्पनांचा इतिहास

बर्नार्ड विल्यम्स यांनी देकार्त ह्या सतराव्या शतकातील तत्त्ववेत्त्यावर लिहिलेल्या आपल्या पुस्तकाला जी प्रस्तावना लिहिली आहे, तिच्यात तत्त्वज्ञानाचा इतिहास आणि कल्पनांचा इतिहास यांच्यामध्ये त्यांनी भेद केला आहे. हा भेद त्यांनी असा स्पष्ट केला आहे : कल्पनांचा इतिहास हा तत्त्वज्ञान असण्यापूर्वी इतिहास असतो. उलट तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा इतिहास असण्यापूर्वी ते तत्त्वज्ञान असते.

भूतकालात खरोखर काय घडले, ते कसे घडत गेले, आणि, शक्य असेल तर, ते तसे का घडत गेले हे समजून घेणे हे इतिहासाचे उद्दिष्ट असते. सतराव्या शतकात युरोपमध्ये होऊन गेलेल्या विचारवंताच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास जेव्हा आपण कल्पनांच्या इतिहासाचा भाग म्हणून करतो, तेव्हा आपल्याला काय समजून घ्यायचे असते ? त्या विचारवंताने जे विचार मांडले असतील, जी विधाने, तत्त्वे, उपपत्ती प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला असेल, त्यांच्या समर्थनार्थ जो पुरावा, जे युक्तिवाद सादर केले असतील त्यांचा, त्याच्या दृष्टीने आणि ज्या वाचकांसाठी तो हे सर्व करीत होता त्यांच्या दृष्टीने, काय अर्थ होता हे मुख्यतः आपल्याला समजून घ्यायचे असते. विसाव्या शतकातील वाचकांच्या दृष्टीने देकार्तचे तत्त्वज्ञान केवळ ऐतिहासिक दृष्टया महत्त्वाचे आहे असे अजिबात नाही. आपल्या दृष्टीने त्याचे तत्त्वज्ञान अजून 'जिवंत' आहे. ह्याचा अर्थ असा होतो, की आज तत्त्वज्ञानात जे प्रश्न उपस्थित करण्यात येतात, ज्या स्वरूपात ते उपस्थित करण्यात येतात आणि ज्या रीतीने त्यांचा परामर्ष घेण्यात येतो त्यांच्यांत आणि देकार्तने आपल्या तत्त्वज्ञानात उपस्थित केलेले प्रश्न आणि अवलंबिलेली पद्धती यांच्यांत सातत्य आहे, साम्य आहे, काही दुवे आहेत. देकार्तने उपस्थित केलेले प्रश्न काहीशा बदललेल्या स्वरूपात आपण उपस्थित करीत आहोत. आणि देकार्तने ज्या स्वरूपात हे प्रश्न उपस्थित केले होते त्याच्यात बदल करणे का आवश्यक आहे हे समजून घेण्याने आज आपल्याला त्या प्रश्नांचे जे स्वरूप अभिप्रेत आहे त्यावर अधिक प्रकाश पडतो असेही आपल्याला वाटते. पण देकार्तने आपल्याला उद्देशून आपले विचार मांडलेले नाहीत. त्याने ते आपल्या समकालीनांना उद्देशून मांडले आहेत, आणि त्यांच्या आणि आपल्या पूर्वसूरींच्या ज्ञानाच्या, विचारांच्या, समजुतींच्या आणि विचारपद्धतीच्या संदर्भात मांडले आहेत.

कल्पनांच्या इतिहासाच्या दृष्टीने जेव्हा एखाद्या पूर्वीच्या विचारवंताच्या ग्रंथाविषयी 'ह्याचा अर्थ काय आहे ?' असा प्रश्न आपण विचारतो तेव्हा हा प्रश्न वास्तविक 'ह्याचा अर्थ काय होता ?' असा असतो. आणि ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यासाठी आपल्याला त्याच काळात आजूबाजूला पहावे लागते, कोणत्या लोकांना उद्देशून तो ग्रंथ लिहिण्यात आला होता, त्या लोकांपुढे असलेल्या कोणत्या प्रश्नांची, समस्यांची उत्तरे देण्यासाठी तो लिहिण्यात आला होता, ह्या समस्यांचे त्या लोकांच्या दृष्टीने काय स्वरूप होते, किंवा कोणत्या समस्यांची लोकांना जाणीव करून देण्यासाठी तो लिहिण्यात आला होता हे समजून घ्यावे लागेल, त्याची भाषाही समजून घ्यावी लागेल. समकालीनांना समजेल अशी ती भाषा असणार. त्यांना सहज समजेल अशी ती भाषा असेल किंवा त्यांना खास प्रयत्न करून समजून घ्यावी लागेल अशी ती असेल. म्हणजे खास प्रयत्न केल्यानंतर का होईना त्यांना समजेल अशी ती भाषा असेल. ग्रंथातील विचार 'नवीन' असले तर त्याची भाषाही त्या प्रमाणात नवीन असणार. पण चालत आलेली,

रुळलेली, ग्रंथकाराला आणि त्याच्या वाचकांना समजणारी, ते वापरीत असलेली भाषाच त्याच्या ह्या नवीन भाषेची बैठक असणार. ह्या भाषेत त्याने जी भर घातली असेल आणि जे बदल केले असतील त्यांची आवश्यकता, ही भर घालण्याचे, बदल करण्याचे स्वारस्य आपल्या वाचकांना त्याला पटवून द्यावे लागेल. हे काम त्याने स्पष्टपणे आणि वेगळेपणे केले पाहिजे असेही नाही. त्याचे विचार ज्या प्रमाणात नवीन असतील आणि ज्या प्रमाणात तो आपल्या वाचकांना ते समजावून देऊ शकेल, त्या प्रमाणात त्यांची वाहक असलेल्या त्याच्या भाषेतील नाविन्यही वाचकांना आवश्यक आणि अर्थपूर्ण वाटेल. तेव्हा आज त्याचे विचार समजून घेण्यासाठी त्याला परंपरेने लाभलेली भाषा आणि त्याने स्वत: घडवलेली भाषा ह्या दोहोमधील संबंधही आपल्याला समजून घ्यावा लागेल. म्हणजे भूतकालीन विचारवंतांनी मांडलेल्या विचारांशी आणि जे विचार 'वातावरणा'त असतील त्यांच्याशी ह्या विचारवंताने मांडलेल्या विचारांचे काय नाते आहे, त्यांच्यांत कोणती साम्ये आहेत आणि कोणते भेद आहेत हेही समजून घेणे आपल्याला भाग आहे.

सारांश, कल्पनांच्या इतिहासाच्या दृष्टीने जेव्हा आपण भूतकालीन विचारवंताकडे किंवा वैचारिक आंदोलनाकडे पहातो, तेव्हा भूतकालात घडलेला तो विचार नेमका काय होता हे समजून घेण्याचा आपण प्रयत्न करीत असतो. आपण भूतकालात परतण्याचा प्रयत्न करीत असतो. पण आपले प्रस्थान अपरिहार्यपणे वर्तमानापासून ठेवलेले असते. ज्ञानाच्या किंवा व्यवहाराच्या क्षेत्रांतील ज्या प्रश्नांविषयी आपल्याला आज आस्था असते, त्यांच्याशी प्रत्यक्षपणे किंवा अप्रत्यक्षपणे संबंधित असलेल्या भूतकालीन विचाराविषयी आपल्याला कुतूहल असते. तो विचार ज्या काळात जन्माला आला आणि वाढला त्या काळात त्याचे जे महत्त्व होते, त्याहून वेगळे असे त्याचे महत्त्व आपल्याला असते. कारण त्या विचाराचे पुढे काय झाले, त्याच्यात कोणती भर पडली, त्याला कोणती कलाटणी मिळाली, त्याचा प्रभाव कसा वाढत गेला किंवा ओसरत गेला ह्या सर्व नंतर झालेल्या घडामोडींचा प्रभाव आज आपण त्याच्याकडे ज्या दृष्टीने पहातो तिच्यावर अनिवार्यपणे पडलेला असतो. आणि समजा, आपण भूतकालातच ठाण मांडण्याचा निश्चय केला आणि त्या काळी, त्या काळाच्या विचारांना जे कमीअधिक महत्त्व होते आणि प्रयोजन होते, ते जसेच्या तसे समजून घेण्याचा आणि मांडण्याचा प्रयत्न केला तरी, ह्या शुद्ध ऐतिहासिक स्वरूपाच्या प्रयत्नाला आजच्या विचारांची आणि प्रयोजनांची पार्श्वभूमी असते. ज्या भूतकालीन विचाराचा आपण पुनरुद्धार करू पहात आहोत, त्याला तो वर्तमान असताना ही पार्श्वभूमी नव्हती. भूतकालीन अस्तित्वाचे ते जसे होते त्या स्वरूपात पुनरुद्धार करताच येत नाही. कारण ते आता वर्तमानाशी सापेक्ष असते आणि त्याने रंजित झालेले असते.

अर्थात् हे सर्व ध्यानात धरून कल्पनांचा इतिहास लिहिता येतो आणि अशा रीतीने लिहिलेला कल्पनांचा इतिहास इतिहासात मोडतो. उलट, तत्त्वज्ञानाचा इतिहास इतिहासात मोडत नाही, तो तत्त्वज्ञानात मोडतो. तत्त्वज्ञानात आपण काही समस्यांची उत्तरे शोधीत असतो आणि तपासीत असतो आणि जेव्हा भूतकालीन तत्त्ववेत्त्याच्या विचाराकडे आपण तत्त्वज्ञान म्हणून पहातो, तेव्हा त्याने उपस्थित केलेले प्रश्न आणि त्यांची त्याने दिलेली उत्तरे समजून घेणे जेवढे महत्त्वाचे असते तेवढेच ती तपासणे हेही महत्त्वाचे असते. अर्थात् ती समजून घेतल्याशिवाय ती तपासू लागणे गैर ठरेल. आणि ती समजून घेणे, त्या तत्त्ववेत्त्याने विचारलेल्या प्रश्नांचा आणि त्यांना दिलेल्या उत्तरांचा त्याच्या दृष्टीने काय अर्थ होता हे समजून घेणे हा इतिहासाचा भाग राहील. ह्या दृष्टीने तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा इतिहास असतोच. पण हा ऐतिहासिक शोध तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा पूर्वभाग असतो. उत्तरभागात ह्या प्रश्नांचे आणि उत्तरांचे परीक्षण करायचे असते. परीक्षण करताना त्या प्रश्नांची आणि उत्तरांची नव्याने मांडणी करणे भाग असते. कारण मध्यंतरात तत्त्वज्ञानाचा विकास झालेला असतो. संकल्पनांमधील भेद अधिक स्पष्ट झालेले असतात, त्यांचे तार्किक सामर्थ्य म्हणजे त्यांच्या उपयोजनाचे प्रकार आणि क्षेत्रे आणि त्यांच्या मर्यादा अधिक स्पष्ट झालेल्या असतात आणि नवीन संकल्पना उदयाला आलेल्या

असतात. ह्या सर्व वैचारिक साधनसामग्रीचा वापर करून त्या तत्त्ववेत्त्याच्या प्रश्नांची आणि उत्तरांची नव्याने मांडणी करावी लागेल, त्याच्या भूमिकेत जे निष्कर्ष अभिप्रेत असतील, पण जे त्याने काढले नसतील ते प्रकट करावे लागतील आणि ह्या स्वरूपात त्या तत्त्वज्ञानाचा आजच्या विचाराशी कोण-कोणत्या प्रकारे संबंध पोचतो, त्याचे मूल्य काय ठरते हे पहावे लागेल. भूतकालीन तत्त्वज्ञानाची पुनर्रचना केल्याशिवाय त्याचे परीक्षण करणे अन्याय्य ठरेल आणि त्याचे ऐतिहासिक आकलन केल्याशिवाय त्याची पुनर्रचना करणेही तितकेच अन्याय्य ठरेल. ऐतिहासिक दृष्टी आणि तत्त्वज्ञानात्मक दृष्टी ह्यांचा संगम अभ्यासकात झाल्याशिवाय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास अर्थपूर्ण रीतीने लिहिताच येणार नाही.

भारतीय परंपरेत जे विचार आणि वैचारिक आंदोलने उदयाला आली आणि विकास पावली आणि ओसरली किंवा लोकांच्या विचारांत आणि आचारांत मुरून गेली, त्यांच्याकडे कल्पनांचा इतिहास आणि तत्त्वज्ञानाचा इतिहास ह्या दोन्ही दृष्टींनी पाहिले पाहिजे. कर्मसिद्धांत, पुनर्जन्म, मोक्ष आणि इतर पुरुषार्थ, चातुर्वर्ण्य, इ. संकल्पनांवर आधारलेली, ह्या संकल्पनांनी विणलेली जी नैतिक आणि सामाजिक परंपरा होती तिच्या अंतरंगात शिरून तिचा शोध घेणे आवश्यक आहे. आज ही सामाजिक परंपरा त्याज्य ठरली आहे यात शंका नाही. पण ती त्यक्तही आहे. लोकहितवादी किंवा जोतिबा फुले यांच्या काळात ह्या संकल्पनाव्यूहावर आघात करणे आवश्यक होते, कारण त्याच्यावर आधारलेली परंपरा, त्या काळी, क्षीण स्वरूपात का होईना, पण जिवंत होती. समाज त्या परंपरेत दुबळेपणे का होईना जगत होता. परंपरेची कोंडी झाली होती आणि समाजाच्या सुप्त चैतन्याला आवाहन करण्याची, ही कोंडी फोडून ह्या चैतन्याच्या आविष्काराला वाट मोकळी करून देण्याची आवश्यकता समाजधुरिणांपुढे निर्माण झाली होती. आज ह्या परंपरेतील काही अवशेषांना आपण हळुवारपणे चिकटून रहात असलो, तरी ती आपली परंपरा राहिलेली नाही. आपल्या जगण्याला आशय आणि दिशा देणारी ती परंपरा राहिलेली नाही. ती इतिहासात जमा झाली आहे. आणि म्हणून ऐतिहासिक दृष्टीने तिचा शोध घेणे आज शक्य झाले आहे आणि आवश्यकही झाले आहे.

आवश्यक झाले आहे कारण ती मृतप्राय झाली असली, तरी ती आपली परंपरा आहे, ह्या समाजाची परंपरा आहे, हा समाज ह्या परंपरेने घडविलेला आहे. आपल्या जीवनाला ही परंपरा आशय आणि दिशा आता देत नाही, ती इतिहासात जमा झाली आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो, तेव्हा 'आपण' ह्याचा अर्थ सुशिक्षित मध्यमवर्ग हा असतो. ह्या वर्गाच्या जीवनाला आशय आणि दिशा जर परंपरेपासून मिळत नाही, तर ती कशापासून मिळते ? एक शक्यता अशी आहे, की ती कशापासूनच मिळत नाही. दुसरी शक्यता अशी आहे, की आज जो कर्तबगार आणि संपन्न असा पाश्चिमात्त्य समाज नांदतो आहे त्याच्या कर्तृत्वात अंतर्भूत असलेली ध्येये, मूल्ये, आदर्श आणि दंडक तो स्विकारतो. ही मूल्ये आणि दंडक जरी पाश्चात्त्य समाजात जन्माला येऊन विकसित झाले असले, तरी त्यांचे प्रामाण्य पाश्चात्त्य समाजापुरते मर्यादित नाही, माणसाच्या दृष्टीने ते प्रमाण आहेत अशी भूमिका स्वीकारता येईल आणि ही पटण्यासारखी भूमिका आहे. पण भारतीय समाजाची आजची स्थिती अशी आहे, की सुशिक्षित वर्गाने ह्या समाजाशी बंध जुळविले नाहीत तर ही मानवी मूल्ये ओंजळीत धरून, त्यांचे पावित्र्य जतन करीत ह्या देशात उपरे म्हणून त्यांना वावरावे लागेल. हासुद्धा जगण्याचा एक स्वाभिमानी पण एकांडा मार्ग आहे. किंवा आपल्या नैतिक आणि सांस्कृतिक मायभूमीकडे –युरोप-अमेरिकेकडे– डोळे लावून तिथून परागंदा झाल्याप्रमाणे भारतात जगावे लागेल.

आणखी एक शक्यता अशी, की सुशिक्षित वर्गाने सबंध भारतीय समाजाचे आधुनिकीकरण करण्याची आपली जबाबदारी स्वीकारणे. हे आधुनिकीकरण म्हणजे पाश्चात्त्यीकरण नव्हे. आधुनिक भारतात जे नेते भारतीय समाजाचे चलनवलन घडवून आणू शकले ते सर्व एकतर परंपरेत कमीअधिक





आमूलाग्र परिवर्तन घडवून आणू पहात होते- उदा. स्वामी दयानंद, विवेकानंद, टिळक, गांधी- किंवा परंपरेशी मुकाबला करू पहात होते, तिच्याशी झुंजून तिची मोडतोड करू पहात होते- उदा. जोतिबा फुले, आंबेडकर. पण जोतिबांनी आणि आणि आंबेडकरांनी केवळ मोडतोड केली नाही. त्यांनी भारतीय परंपरेचा एक वेगळा अर्थ लावला; श्रेष्ठींची परंपरा आणि बहुजनसमाजाची परंपरा यांच्यामधील एक द्वंद्व त्यांनी भारतीय परंपरेत पाहिले. आणि आंबेडकरांनी बौद्ध परंपरेचा, बहुजन-समाजाची परंपरा म्हणून पुनरुद्धार केला. पण ज्या विचारवंतांनी आणि नेत्यांनी परंपरेची दखल घेतली नाही, असंबंधित म्हणून तिची उपेक्षा केली आणि सार्वत्रिक मानवी मूल्यांच्या अधिष्ठानावर भारतीय जीवनाचे एक नवीन रूप सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला ते निष्प्रभ राहिले.

तेव्हा परंपरेशी जिवंत नाते जोडणे आवश्यक आहे, परंपरेचे आकलन करण्यातून कल्पनांच्या इतिहासाच्या दृष्टीने तिच्याकडे पहाण्यातून- आणि तिचे परीक्षण करण्यातून, तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने तिच्याकडे पहाण्यातून- हे जिवंत नाते जोडता येईल. सर्वसाधारणपणे असे म्हणता येईल, की आज जे भारतीय विचारवंत स्वतःच्या परंपरेची दखल घेताना दिसतात, ते ह्या दोन भिन्न पण परस्परपूरक दृष्टिकोनांमध्ये गल्लत करतात आणि म्हणून कोणतेच काम धडपणे करीत नाहीत. मार्क्सवादी विचारवंतांना इतिहासाविषयी आस्था असते, पण कल्पनांचा इतिहास त्यांच्या दृष्टीने गौण, दुय्यम असतो, उत्पादनसाधनांचा आणि उत्पादनसंबंधांचा इतिहास प्रधान आणि मूलभूत असतो. समाजात कोणते वर्गभेद होते आणि त्यांच्यामधील संघर्ष कशा रीतीने विकसित होत गेला ह्याचा केवळ पुरावा म्हणून ते कल्पनांच्या इतिहासाकडे पहातात. विशिष्ट जीवनपद्धतीला तोलून धरणाऱ्या कल्पनांचा अर्थ शोधून काढून तिच्या अंतरंगात शिरण्याचा ते प्रयत्न करीत नाहीत, कारण त्या जीवनपद्धतीची विशिष्टता, स्वायत्तता ते मान्य करीत नाहीत. ती जीवनपद्धती केवळ एका विशिष्ट उत्पादनव्यवस्थेची छाया असते ; उत्पादनव्यवस्था आणि संकल्पनाव्यवस्था ह्यांच्यामधील परस्परसंबंध काही सामान्य नियमांना अनुसरून निश्चित होत असतात. हे सामान्य नियम लावून कोणत्याही विशिष्ट संकल्पनाव्यूहाचा उलगडा करता येतो आणि अशा रीतीने तिचा उलगडा करण्यात त्याचे विशिष्टित्व विसर्जित होते. हा दृष्टिकोन अर्थात् ज्याला गावठी -व्हल्गर- मार्क्सवादी म्हणतात तो आहे. प्रगल्भ मार्क्सवाद काही प्रमाणात संकल्पनाव्यूहाची स्वायत्तता, त्याचे कारकत्व मान्य करतो. पण प्रगल्भ मार्क्सवाद ही भूमिकाच अस्थिर आहे. जर तिचा पिच्छा कुणी पुरविला आणि स्वतःच्या बचावासाठी ती सिद्ध झाली, तर गावठी मार्क्सवाद ह्या स्वरूपातच ती आपल्यापुढे ठाकली आहे असे दिसून येते.

फुले-आंबेडकरवादी विचारवंतांना ह्या परंपरेविषयी आस्था आहे. पण कल्पनांचा इतिहास म्हणून ते तिच्याकडे पहात नाहीत. त्यांचा दृष्टिकोन समीक्षेचा, टीकेचा आहे. विज्ञान, समता, बंधुभाव इ. प्रबोधनाच्या मूल्यांच्या आधारे ह्या परंपरेचे समीक्षण करण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. हा दृष्टिकोन अर्थात् पूर्णपणे विघातक असतो. फुले-आंबेडकरांपासून लाभलेल्या वारशामुळे, विशेषतः आंबेडकरांनी बौद्धधर्माच्या केलेल्या पुनरुज्जीवनामुळे ह्या परंपरेकडे पहाण्याचा एक विधायक दृष्टिकोन त्यांना लाभू शकेल. पण ह्या विधायक दृष्टिकोनाचा विकास त्यांच्या विचारात झाल्याचे आढळून येत नाही. ह्यामुळे उदा. बुद्धाने प्रतिपादन केलेली आणि आचरण केलेली नैतिक मूल्ये त्यांच्या अभ्यासाचा विषय झालेला आढळून येत नाही. आंबेडकरांना ह्या नैतिक मूल्यांविषयी अतिशय आस्था आणि जिज्ञासा होती. उलट प्रतीत्यसमुत्पाद म्हणजेच ऐतिहासिक भौतिकवाद अशी समीकरणे बनविण्याची घाईही ह्या विचारवंतांना झालेली दिसते.

अनिरुद्ध कुलकर्णी

कार्ल मार्क्स

कल्पना या मुळातच सनातनी असतात. त्या इतर कल्पनांच्या हल्ल्याला शरण जात नाहीत. परंतु परिस्थितीच्या जबरदस्त कत्तलीशी मात्र त्या झगडू शकत नाहीत आणि भुईसपाट होतात.

— जॉन गॅलब्रेथ

– १ –

आधुनिक माणसाचे सामाजिक, राजकीय आणि सांस्कृतिक तत्त्वज्ञान ठळकपणे फ्रेंच क्रांतीपासून उगम पावले आहे. हे तत्त्वज्ञान आजपर्यंत मध्यवर्ती प्रवाह म्हणून वाहात आलेले आहे आणि कार्ल मार्क्स हा या धारेचा सर्वश्रेष्ठ आणि सर्वांत प्रभावी प्रेषित, तत्त्वज्ञ, आणि प्रवर्तक म्हणून आपणासमोर उभा आहे. स्वातंत्र्य, समता, बंधुत्व ही मूल्यत्रयी, समाजवाद, कम्यून्स, गुलामगिरीचा निषेध, क्रांती, मानवी हक्क, राष्ट्रीयीकरण, लोकसत्ताक राज्य यासारख्या आधुनिक कल्पना आणि त्यांनी सूचित होणाऱ्या वास्तवातील घटना, फ्रेंच क्रांतीच्या थोड्या मागील काळातही नजरेस पडतात; पण सुट्या सुट्या आणि अंधुकपणे. त्यांचा एकत्रित आणि रोमांचकारी प्रत्यय प्रथम फ्रेंच क्रांतीत आणि पुढे मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानातच येतो.

प्रभावाचाच जर विचार करायचा झाला तर फ्रेंच क्रांती आणि मार्क्सचे तत्त्वज्ञान यांच्याएवढ्या प्रभावी गोष्टी सामाजिक इतिहासाच्या आधुनिक कालखंडात दुसऱ्या नाहीत. रशियन आणि चिनी क्रांत्या, विसाव्या शतकातील फ्रेंच क्रांतीच्या आवृत्त्या आहेत. लेनिन, माओ हे तर मार्क्सचे केवळ वारसदार पुत्र आहेत. आणि हा वारसा अगदी आजतागायत सार्त्र. काम्यू, मार्क्यूस, जयप्रकाश यांसारख्या तत्त्वचिंतकांच्या रूपाने धगधगतो आहे. आपल्या भारतासारख्या, स्वतःच्या अशा प्राचीन परंपरा असणाऱ्या देशानेही हा वारसा अगदी अधिकृत स्वरूपात स्वीकारला आहे. भारतीय नागरिकांनी 'घटना' करून भारताचे लोकशाही प्रजासत्ताक करायचे ठरविले आहे. किंबहुना ते तसे आहे असे मान्य केले आहे. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या क्रांतित्रयीशी या घटनेची असलेली बांधिलकी तिच्या नांदीतच स्पष्टपणे मांडली आहे, एवढेच नव्हे तर व्यक्तीची प्रतिष्ठा, राष्ट्रीय एकात्मता, सामाजिक, आर्थिक, आणि राजकीय न्याय, कॉन्स्टिट्यूअन्ट अॅसेंब्ली यांचादेखील या नांदीत ठळक उल्लेख आहे. युरोपातील अनेक आणि अमेरिकेच्या राज्यघटनेवरील फ्रेंच क्रांतितत्त्वज्ञानाचा झालेला संस्कार ठळक आहे. एवढी आंतरराष्ट्रीय मान्यता असलेले तत्त्वज्ञान आज दुसरे नाही, आणि ज्याच्या लिखाणात हे तत्त्वज्ञान क्रांतिकारक तऱ्हेने रूपबद्ध झालेले आहे, असा मार्क्सएवढी मोठी मान्यता असणारा तत्त्वज्ञही दुसरा कोणी नाही. मार्क्स हा केवळ फ्रेंच क्रांतीचा पुत्र नाही, तर नंतरच्या कालखंडात घडलेल्या अनेक अयशस्वी आणि यशस्वी क्रांत्यांचा पिताही आहे. त्याच्या कार्याभोवती जे एक विलक्षण तेजोवलय निर्माण झाले आहे ते यामुळे आहे.

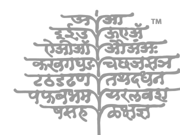
हेगेल, मिल्, नीत्झ, रसेल, सार्त्र, यास्पर्स यांसारखे अनेक थोर तत्त्वचिंतक फ्रेंच क्रांतीनंतरच्या दोनशे वर्षांच्या काळात होऊन गेले आहेत. फ्रेंच क्रांतीने जे चैतन्य निर्माण झाले त्याच्याशी हे निगडित आहेत. परंतु या कालखंडातील आधुनिकतेच्या प्रवर्तनात मार्क्सएवढे प्रभावी योगदान कुणाकडूनच होऊ शकलेले नाही. विशेष हे आहे की जेथे, लोकशाही

देशात मार्क्सवाद हा अधिकृत सरकारी 'धर्म' म्हणून स्वीकारला गेलेला नाही तेथेही त्याचा मोठा प्रभाव राहिलेलाच आहे. जेथे दैवत नाही तेथे महापुरुष म्हणून आणि जेथे महापुरुष म्हणून नाही तेथे महत्त्वाचा तत्त्वचिंतक म्हणून मार्क्सचे पूजन चालू आहे. लोकशाही समाजवाद मानणारेदेखील ते मनातून करतातच.

याचा अर्थ असा अर्थातच् नाही, की मार्क्सच्या आणि मार्क्स ज्याचे प्रतिनिधित्व करतो त्या तत्त्वज्ञानाला विरोध सहन करावा लागलेला नाही. ज्या क्रांतीतून नेपोलिअनचा उदय झाला त्याने काही अंशी क्रांतीतून निघालेल्या समाजवादी कल्पना रुजविण्याचे कार्य केले तरी एकंदरीत त्याला हरताळच फासला. नवीन राजेशाही निर्माण केली आणि साम्राज्यशाहीचाच पुरस्कार करून फ्रेंच रक्त सांडीत ठेवले. मेटरनिक, बिस्मार्क, मॅझिनीसारख्यांनी वेगळ्या तऱ्हेने समाजवाद खच्ची केला. ठिकठिकाणच्या राष्ट्रवादी स्वातंत्र्ययुद्धात मार्क्स आणि समाजवाद दूरच ठेवले गेले. अमेरिकेत तर या दोहोंनाही खऱ्या अर्थाने कधी पाय ठेवताच आले नाहीत. फाशीझम आणि नात्सीझम तर उघडउघड या दोहोंचाही शत्रू. त्यामुळे इटली, स्पेन, फ्रान्स आणि जर्मनी येथे यांचे स्थान दुय्यमच राहिले. पण या विरोधातून जाऊनही आधुनिक काळात सर्वांत महत्त्वाचे म्हणून, समाजवादी तत्त्वज्ञान आणि मार्क्स दोघही स्थिरावले आहेत. आधुनिकतेचे आकलन औद्योगिक क्रांतीप्रमाणेच, त्यांच्या आकलनाशिवाय पूर्णच होऊ शकत नाही

सामान्यतः, सुशिक्षित आधुनिक माणसाला मार्क्सची ओळख असतेच. मार्क्सचा दाढीवाला फोटो त्याने पाहिलेला असतो आणि या माणसात काहीतरी आगळे सामर्थ्य निश्चित होते, असे त्याला जाणवून गेलेले असते. औद्योगिक क्रांतीमधून भांडवलशाही निर्माण होते. या भांडवलशाहीमुळे व्यापारी वर्ग दिवसेंदिवस जास्त श्रीमंत होत जातो आणि कामगार वर्ग, गरीब दलितवर्ग जास्त जास्तच गरीब होत जातो. त्याचे आर्थिक शोषण त्याला शेवटी असह्य होते. तो कम्युनिस्ट बनतो. हे कम्युनिस्ट एकत्र येतात आणि प्रस्थापित भांडवलशहांच्या दबावाखाली असलेली राजवट उलथून पाडतात. क्रांती करतात. उदा. रशियातील क्रांती. मग नवी कम्युनिस्ट राजवट येते. ती समाजवादी वर्गविरहित समाजरचना आणते. कामगारांना आणि गरिबांना भले दिवस येतात. श्रीमंतांचे हाल झाले, तरी एकंदर समाज सुखी होतो. यासारख्या मार्क्सच्या कल्पना आज शाळकरी मुलांनादेखील परिचित असतात. रशिया व चीनसारख्या देशांत तर त्यांची घोकंपट्टीच चालू असते. असे असले तरी मार्क्सचे विचार समजावून घेणे तितकेसे सोपे नाही. त्याचे ऐतिहासिक स्थानच असे काही आहे की मार्क्स समजावून घेणे म्हणजे इतर अनेक गोष्टी समजावून घेणे ठरते.

मार्क्सचे आकलन प्रत्येक पिढीला बदलत गेले आहे. १९८३ मध्ये मार्क्सच्या मृत्यूला शंभर वर्षे लोटतील. म्हणजे असे म्हणता येते की या शंभर वर्षांत मार्क्सला जाणून घेणाऱ्या, त्याचा प्रभाव पडलेल्या तीन पिढ्या जगभर होऊन गेल्या आणि चौथी पिढी आज मध्यम वयस्क झाली आहे. पहिली पिढी मार्क्सला पाहिलेल्या समकालीन तरुणांची पिढी होती. काऊटस्की, बर्नस्टाईन, ह्यांची ही पिढी. या पिढीने 'मार्क्सवाद' नांव असलेला समाजवादाचा प्रकार (ideology) निर्माण केला. ऐतिहासिक नियतवाद, इतिहासाचा आर्थिक, जडवादी अन्वय, विरोधविकासवाद–डायलेक्टिक्स –वर्ग संघर्ष आणि अतिरिक्त मूल्यसिद्धांत या मुख्य कल्पनांभोवती त्यांनी त्यांचा मार्क्सवाद विणला, दुसरी पिढी गोर्की, लेनिन, ट्रॉटस्की, स्टालीन यांची होय. हिला कम्युनिस्ट पिढी म्हणता येईल. रशियात क्रांती घडली ती या पिढीच्या उमेदीत. मार्क्सचे नाव जगभर दुमदुमले ते या पिढीच्या कारकीर्दीत. हिच्या लेखी मार्क्सवादी असणे, मार्क्सला समजावून घेणे म्हणजे 'पक्षाशी' बांधिल असणे असे होते. कम्युनिस्ट पार्टी, पार्टी हुकूमशाही, मार्क्सवादी अर्थशास्त्र, आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट चळवळ, यांसारख्या कल्पनांभोवती यावेळी मार्क्सचे विचार गुंफले गेले. तिसरी पिढी स्टालीन, माओ यांच्या प्रभावाखालील पिढी. किंबहुना स्टालीन, माओ यांच्या राजवटीत खूप सोसावे लागलेल्यांची पिढी. क्योसलर, गीद, राईट, सिलोन यांच्यासारख्या कम्युनिझमविषयीच्या भ्रमनिरास झालेल्यांची पिढी ती हीच. मार्क्सचे विचार जेव्हा उपयोजित स्वरूपात येतात तेव्हा त्यातून





राज्य-भांडवलशाही उदयाला येते, सरकाही नोकरशाहीची दडपशाही सुरू होते. आणि सगळ्यांचेच हाल होऊन सगळेच प्रचंड गुलामगिरीत खितपत पडतात हे या पिढीला कळले. चौथी पिढी आहे आजची, मार्क्सचे मोठेपण जाणणारी परंतु कम्युनिझमला बळी पडण्याची तयारी नसलेली पिढी. मार्क्सकडे, एक समाजशास्त्राचा पूर्वसूरी म्हणून बघणारी, तरुण 'अर्ली' मार्क्सचे विचार जास्त महत्त्वाचे मानणारी पिढी. मार्क्सचे स्वातंत्र्याबद्दलचे आणि परात्मतेसंबंधीचे विचार फुलवू पाहाणारी पिढी. स्वतःला निओ-लेफ्ट 'नव-डावे' संबोधणारी. पहिल्या पिढीला मार्क्स थोर शास्त्रज्ञ आणि क्रांतिकारक वाटत होता. दुसऱ्या पिढीच्या लेखी मार्क्स हे दैवत होते. सर्वांत मोठी क्रांतिकारक प्रेरणा होती. तिसऱ्या पिढीला मार्क्स हा अधिकृत आणि सर्वंकष गुरू होता. एकमेव अर्थशास्त्रज्ञ होता. चौथ्या पिढीला तो नव्या शक्यतांना जन्म देऊ शकेल असा, व आजही प्रस्तुत असा समाजचिंतक, तत्त्वचिंतक आहे. म्हणजे म्हटले तर मार्क्स बदलत आला आहे, म्हटले तर मार्क्स तोच आहे पण त्याचे आवाहन बदलत जाते आहे. अर्थात् मार्क्सवादाला, समाजवादाला विरोध करणाऱ्यांच्या मनात मार्क्सची एक वेगळीच प्रतिमा झिरपत आली आहे याचेही भान राखलेच पाहिजे. एक टोकाला जाऊन लिखाण करणारा द्वेषबुद्धीचा लेखक. चुकीचे अर्थशास्त्रीय सिद्धांत मांडणारा आणि भावडचा समाजशास्त्रीय कल्पना प्रसृत करणारा विचारवंत. कामगारांना चिथावून भडकवून देणारा, विध्वंसक मनोवृत्तीचा चळवळ्या. नकली वैज्ञानिक परिभाषा पिकविणारा स्वप्नाळू मनुष्य अशी ही प्रतिमा आहे. आणि हीदेखील चार पिढ्या टिकून आहे. नाही म्हणण्यात अर्थ नाही.

ही परिस्थिती लक्षात घेतली तर असे सहज दिसून येते, की दुसऱ्या महायुद्धानंतर परिस्थितीच्या रेट्यासमोर 'मार्क्सवाद' जरी आज कालबाह्य वाटू लागलेला असला तरी मार्क्सचे आकर्षण आधुनिक माणसाला अजून दोनचार पिढ्या तरी वाटणार आहे. हायगेट कबरस्तानात मार्क्सच्या प्रेताच्या दफनप्रसंगी एंगेल्स म्हणाला, की मार्क्सचे नाव शतकानुशतके दुमदुमत राहील. यातील दुमदुमण्याचा भाग जरी सोडून दिला तरी तथ्यांश स्वीकारता येतो. एकनॉमिक अँण्ड पोलिटिकल मॅन्युस्क्रिप्टस् (१८४४), दि होली फॅमिली, दि जर्मन आयडिऑलजी, थेसेस ऑन फॉयरबाख (१८४६), दि पॉव्हर्टी ऑफ फिलॉसफी, मॅनिफेस्टो ऑफ दि कम्युनिस्ट पार्टी (१८४४), दि क्लास स्ट्रगल इन् फ्रान्स, दि एटिंथ ब्रुमेर ऑफ लुई बोनापार्ट (१८५२), ए कॉन्ट्रिब्युशन टु दि क्रिटिक ऑफ पोलिटिकल एकॉनमी, हेर फ़ोग्ट, डास कॅपिटलचे तीन खंड (१८६७ १८८५, १८९४), अॅड्रेसेस ऑफ दि जनरल कौन्सिल ऑफ दि इंटरनॅशनल, दि सिव्हिल वॉर इन फ्रान्स, ए क्रिटिक ऑफ दि गोथा प्रोग्रॅम, मार्क्सचा इतरांशी झालेला पत्रव्यवहार हे मार्क्सचे सर्वच लिखाण चढ्या कौतुकाने वाचले जाईल असा रंग नसला, तरी मार्क्सच्या कल्पनांचा परिचय त्याच्या निवडक लिखाणाच्या आणि चरित्राच्या साहाय्याने करून घेण्यात आधुनिक माणूस कंटाळा करणार नाही असे खात्रीपूर्वक वाटते.

– २ –

मार्क्सने आधुनिक माणसाला मानवी इतिहासाकडे पाहाण्याची नवी दृष्टी दिली आहे. मानवी समाजांचा खराखुरा इतिहास लिहिला गेला पाहिजे ही समज त्याने आपल्याला दिली. इतिहास म्हटला, की राजेरजवाड्यांनी केलेल्या लढायांचे, तहांचे, कटकारस्थानांचे आणि नाना तऱ्हेच्या विलास उपभोगांचे चित्रण ही एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत असलेली कल्पना मार्क्सने उखडून टाकली. समाजातील वर्गांचे–समूहांचे संघर्षातून प्रगती कशी साधली जाते याचे यथार्थ चित्रण इतिहासाने केले पाहिजे. सनावळ्यांची जंत्री जपत राहाण्यापेक्षा सामाजिक संस्थांची अंतरंगे उकलून दाखविली गेली पाहिजेत. विभूतिपूजा करीत बसण्यापेक्षा सामान्य माणसांनी सामाजिक घडामोडीत कसा भाग घेतला हे समजावून दिले गेले पाहिजे ह्या धारणा मार्क्सने आपल्याला दिल्या.

इतिहास जसा दिसतो तसा नसतो हे त्याने बजावले. खरा इतिहास दडपला जातो, विकृत करून किंवा गोंडस स्वरूपात तो मांडला जातो हे त्याने सांगितले, हे रशियन आणि चिनी क्रांतीचे गोडवे गाणाऱ्या इतिहासकारांनीदेखील लक्षात ठेवण्याजोगे आहे. बोल्शेविक क्रांती खरोखरच कामगार क्रांती

होती का ? शेतकऱ्यांचा सहभाग खरोखर किती होता ? की ही धंदेवाईक क्रांतिकारकांची क्रांती होती ? अशासारखे प्रश्न घसाला लावताना मार्क्सच्या धारणांचा उपयोग होईल.

इतिहासलेखन केले जाताना आणि तो मांडला जाताना तत्त्वचिंतक, साहित्यिक, शास्त्रज्ञ यांना बऱ्याच वेळा अवास्तव महत्त्व दिले जाते. अमूर्त कल्पनांचा मूर्त आविष्कार म्हणजे इतिहास. चैतन्याचा आविष्कार म्हणजे इतिहास अशा भूमिका घेतल्या जातात. ह्याला मार्क्सचा कडाडून विरोध होता. इतिहास म्हणजे वर्गसंघर्षातून घडणारी उत्क्रांती असून इतिहास घडविणाऱ्या कष्टकरी आणि आर्थिक शक्तींना त्यात प्राधान्य दिले गेले पाहिजे ही त्याची भूमिका होती. आज पाश्चात्त्य आणि सोविएट जगतात ज्या नव्या तऱ्हेने इतिहास लिहिले जातात, मांडले जातात, त्याची सुरुवात करण्याचे श्रेय मार्क्सला दिले पाहिजे.

मानवी इतिहासामागे दडलेल्या सूत्रांचा शोध घेण्यासाठी इतिहासाचे तत्त्वज्ञान मांडावे लागते. अशा प्रकारचे तत्त्वज्ञान मांडण्याचा यत्न कांट, हेगेल, हेर्डर, फिरन्ट, यांनी केला होता. त्या पार्श्वभूमीवर मार्क्सनेही त्याचे तत्त्वज्ञान मांडले. नेहमी रास्तपणे म्हटले जाते, की मार्क्सने त्याचे डायलेक्टिक्स, त्याचा विरोधविकासवाद हेगेलकडून घेतला आहे. परंतु हे लक्षात घेतले पाहिजे की विरोधविकासवाद, विचारांचे स्वरूप व विकास स्पष्ट करतो म्हणून त्याने घेतलेला नाही, तर तो वस्तुस्थिती, ऐतिहासिक घटना स्पष्ट करतो म्हणून त्याने स्वीकारला आहे. हेगेलकडून त्याने आणखीही एक गोष्ट स्वीकारलेली आहे; ती म्हणजे समाजाची विविध अंगे कुठल्याही वेळी देहाचे अवयव जसे एकमेकांशी निगडित असतात त्याप्रमाणे एकमेकांशी निगडित असतात ही. पण येथेही मार्क्स त्याच्या स्वतंत्र प्रतिभेची चमक दाखवून गेला आहे. चैतन्य, राष्ट्रीय आत्मा यांसारखी गोष्ट या सामाजिक अंगांना बांधून ठेवते असे तो मानीत नाही. मानवी आर्थिक संबंध सामाजिक अंगांना, एकत्रित गुंफतात असे तो सांगतो. हे दोन सिद्धांत मार्क्सच्या इतिहासतत्त्वज्ञानाचा गाभा आहेत. कुठल्याही काळातील सामाजिक जीवन समजावून घ्यायचे असेल, तर त्या काळातील प्रचलित अर्थव्यवस्था समजावून घ्यायला पाहिजे, तिचे विश्लेषण करायला पाहिजे हा त्यांच्यापासून निघणारा निष्कर्ष आहे. आर्थिक व्यावसायिक संघटना किंवा वर्गरचना यांची निर्मिती कशी होते, उत्पादन समस्यांतून त्यांची जडणघडण कशी होते हे आपण समजावून घ्यायला पाहिजे. एवढेच नव्हे तर उत्पादन समस्यांतून व्यावसायिक संघटनांचे स्वरूप कसे बदलते व त्यामुळे सामाजिक बदल कसे होतात हे आपण समजावून घेतले, तर इतिहासाचे अंतरंग आपल्याला कळते असे मार्क्स मानतो. आधुनिक विचारसरणीवर मार्क्सच्या या सिद्धांताचा साहजिकच परिणाम झाला आहे.

मानवी इतिहासाला काही उद्दिष्ट आहे असेही मानताना मार्क्स दिसतो. वर्गहीन समाजवादी समाजरचना हे इतिहासाचे उद्दिष्ट तो मानतो, आणि हे नैतिकदृष्टच्या योग्यच आहे असा त्याचा सूर दिसतो. मात्र या उद्दिष्टाकडे धावणाऱ्या त्याच्या इतिहासाच्या, रंगभूमीवरील विरोधविकासाच्या नाटकातील प्रमुख नायक हे थोर किंवा अवतारी पुरुष नसून एकमेकांशी झगडणारे 'वर्ग' आहेत. आधुनिकांना इतिहासातील वर्गसंघर्षाची कल्पना थोडीफार मान्य झालेली दिसली तरी त्यांचे अवतारी पुरुषांसंबंधीचे वेड व कुतूहल मात्र कमी झालेले दिसत नाही, आणि आज तर वर्गविहीन समाजरचनेतील आकर्षणही कमी झालेले दिसते. ऐतिहासिक घडामोडींना काहीतरी अर्थ असतो आणि इतिहासाचा शास्त्रशुद्ध अभ्यास केला, तर तो आपणास समजू शकतो ही मार्क्सची धारणा मात्र खूपच प्रमाणावर मान्य झालेली दिसते.

मार्क्स हा इतिहासाचा तत्त्वज्ञ होता आणि त्याच्या कल्पनांचा आधुनिकांवर का परिणाम झाला, याचे कारण त्याचे 'एटिन्थ ब्रुमेर' किंवा 'दि क्लास स्ट्रगल इन् फ्रान्स' वाचले की कळते. हे मार्क्सचे इतिहासलेखन आहे. त्यात कल्पनांच्या उत्तुंग भराऱ्या नाहीत. ते वाचनीय आहे ते त्याच्या भरदार व उपहासात्मक शैलीमुळे व भेदक विश्लेषणामुळे. परंतु मार्क्सच्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानात इतिहासाचा उपयोग करून घेतला पाहिजे असा आग्रह दिसतो. खरे म्हणजे मार्क्सच्या सर्व लिखाणात त्याचे सारे लक्ष प्रामुख्याने आधुनिक युरोपच्या

अनुक्रमणिका

उदयावर केंद्रित झाले आहे ते त्याच्या ह्या उपयुक्ततेच्या अवधानामुळेच. एरवी तो नुसताच इतिहासलेखक झाला असता आणि विरोधविकासाचे वर्गसंघर्षात्मक रूप दाखविणारे देशोदेशींचे इतिहास त्याने लिहून काढले असते. पण त्याने असे केलेले नाही. मध्ययुगाच्या सरंजामशाहीतून पुनरुज्जीवनकालीन उच्चभ्रू भांडवलशाही निर्माण होते, ती औद्योगिक क्रांती घडवून आणते, त्यातून कामगारवर्ग निर्माण होतो आणि तो समाजवादी क्रांती घडवून आणतो हे दाखविण्यावरच त्याने लक्ष केंद्रित केले आहे. मार्क्सच्या या इतिहासलेखनाचे आणि तत्त्वज्ञानाचे खुद्द आधुनिक इतिहासकारांना आकर्षण वाटते याचे कारण मार्क्सचे पाय जमिनीवर आहेत. वस्तुस्थिती दिग्दर्शनाची त्याला बाजू आहे. काही काही ऐतिहासिक कालखंड व घटना यांना मार्क्सचे विवरण लागू शकते, त्याचा पडताळा येतो हे आहे. मार्क्सचे इतिहास-तत्त्वज्ञान खरे आहे की खोटे आहे आणि खरे असल्यास कितपत खरे आहे याचा अंतिम निवाडा अखेरीस इतिहासकारांनीच करावयाचा आहे.

व्यवहारबुद्धी न गमावलेल्या आधुनिकाला विचारले, तर तो असे निश्चित म्हणेल की इतिहासाच्या सर्व घडामोडींना मूलतः आर्थिक संबंध कारणीभूत ठरतात असे म्हणणे म्हणजे टोकाला जाणे आहे आणि इतिहास सोपा करण्यासारखे आहे. भारतीय स्वातंत्र्याची चळवळच पाहा. तिचे मार्क्सिस्ट स्पष्टीकरण निश्चितच यथार्थ ठरू शकत नाही. पण एकंदरीत तो मार्क्सचे आर्थिक संबंधाचे स्पष्टीकरण फार महत्त्वाचे आहे हे मात्र निश्चितच मान्य करील.

– ३ –

आधुनिक कामगार संघटित झाला. त्याने मोठमोठ्या कामगारसंघटना उभारल्या. स्वतःचे जीवनमान उंचाविण्याचा प्रयत्न केला. त्यासाठी वेळोवेळी संप, मोर्चे, टाळेबंदी, हरताळ, घेराओ, दंगली यांचाही वापर करण्यास कमी केले नाही. आणि आजही तो कमी करीत नाही. याचे श्रेय पहिल्यांदा कुणाला द्यायचे असेल तर ते 'कॉम्रेड' मार्क्सला द्यावे लागेल. मिल्टनचे 'पॅरेडाईज लॉस्ट' जसे फारसे वाचले जात नाही तसे कॅपिटलचे तीन खंडही फारसे वाचले जात नाहीत. मार्क्सचा अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांत अर्थशास्त्राचे महाविद्यालयीन विद्यार्थीदेखील मुळातून क्वचित्‌च समजावून घेतात. परंतु आधुनिक औद्योगिक क्रांतीमुळे आणि भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्थेमुळे कामगारवर्गाचे शोषण होते आणि याविरुद्ध कामगारांनी संघटित होऊन झगडलेच पाहिजे, या मार्क्सच्या भूमिकेचा जगभरच्या कामगारांवर परिणाम झाला आहे. 'हमारी युनियन हमारी ताकद' हे जगातल्या सर्व ठिकाणच्या कामगारांनी पक्के ओळखले आहे. आधुनिक जगतातील ही अत्यंत महत्त्वाची, परिणामकारक घटना आहे.

मार्क्सच्या डोळ्यासमोर अर्थात्‌च एकोणिसाव्या शतकातील इंग्लंडमधील औद्योगिक क्रांती आणि कामगार होते. आणि याही कामगारांच्या मनःस्थितीचे, आशा-आकांक्षांचे अगदी अचूक ज्ञान त्याला होते असे म्हणता येत नाही. एंगेल्सचे कामगारांविषयीचे ज्ञान आणि आकलन जास्त अचूक वाटते. त्याच्या समोर मात्र जर्मनीतील कामगार होते. पण समकालीन कामगारांच्या सुखदुःखांशी मार्क्स त्याच्या स्वतःच्या वाट्याला जी विपन्नावस्था आलेली होती त्यामुळे जास्त चांगल्या तऱ्हेने समरस पावू शकत होता. 'वन्ही तो चेतवावा रे। चेतविताची चेतितो ॥' याचे भान त्याला त्याचमुळे आले होते. आणि इंग्लंडातील कामगारवर्गाची त्यावेळी खरोखरच फार दारुण स्थिती होती. कामगारवर्गाचे काम म्हणजे भयानक प्रकारची गुलामगिरी आहे हे त्याने तेव्हाच ओळखले. कॅपिटलच्या पहिल्या खंडाच्या पंधराव्या प्रकरणात यंत्राधिष्ठित उत्पादनपद्धतीमुळे कामगारांचे हाल कसे होतात याचे मार्क्सने केलेले वर्णन हृदय पिळवटून टाकणारे आहे. दारिद्र्यातून निर्माण होणाऱ्या अनीतीचा आणि गुन्हेगारीचादेखील त्याने वेध घेतलेला आहे. पिचणाऱ्या कामगारांनी एकत्र झाले पाहिजे हे सांगताना जाहीरनाम्यात तो म्हणतो, "Now and then the workers are victorious, but only for a time. The real fruit of their battle lies, not in the immediate result but in the everexpanding union of the workers." दुनियेतील साऱ्या कामगारांनीच धर्म, देश, जातपात ही कृत्रिम बंधने धुडकावून लावून

एकत्र आले पाहिजे असे त्याला वाटते. कारण कामगारांजवळ गमावण्यासारख्या आहेत त्या फक्त त्यांच्या शृंखला, परंतु जिंकण्यासाठी मात्र सारे जग त्यांच्या समोर आहे.

मार्क्स हा नसानसांत क्रांती भिनलेला विचारवंत होता हेच खरे ! कामगारांच्या संघटनांसाठी त्याने एक महान् क्रांतिभाष्य निर्माण केले. संघटित कामगार 'वर्ग'– पोलेटारिएट– आणि समाजवादी क्रांती यांची त्याच्या तप्त कल्पनाविश्वात अतूट सांगड घातली गेली. मार्क्सच्या डोक्यातील समाजवादी क्रांती कोण करणार होते ? फ्रेंच क्रांती तर उच्चभ्रू-मध्यमवर्गीय लोकांची क्रांती होती. पण मार्क्सला हवी असणारी, वर्गविहीन समाजरचना निर्माण करणारी आणि भांडवलशाहीचा विनाश करणारी क्रांती कोण करणार होते ? मार्क्सला ठामपणे वाटू लागले की कामगारवर्ग ही क्रांती करणार आहे.

काळाने असे दाखवून दिले आहे की मार्क्सने सांगितल्याप्रमाणे कामगारवर्ग संघटित होऊ शकतो आणि स्वतःच्या न्याय्य मागण्यांसाठी लढू शकतो. परंतु तो खऱ्या अर्थाने क्रांती मात्र करू शकत नाही. क्रांती घडवून आणतात ते राजकीय मेंदूचे कम्युनिस्ट आणि तेही असंतुष्ट लष्कराची मदत घेऊन. आणि ही असते केवळ राजकीय सत्तांतराची क्रांती. समाजपरिवर्तनाची, अस्सल क्रांती तिसरेच करतात. ते असतात स्वतंत्र प्रतिभेचे समाजचिंतक, नवे नवे शोध लावणारे शास्त्रज्ञ-तंत्रज्ञ आणि समाजाची अभिरुची पालटणारे कलावंत आणि साहित्यिक. म्हणजे मूठभर पण असामान्य प्रतिभेची देणगी मिळालेले सर्जनशील बंडखोर आत्मे.

एक मात्र खरे की मार्क्सच्या वाटयाला येथे अर्धसत्याचा वाली होण्याचे भाग्य आले असले तरी मार्क्सने मांडलेल्या विचारांचा एक फार मोठा फायदा आधुनिक जगाला झाला आहे. मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचा जबरदस्त परिणाम कामगारसंघटनांवर, संघटकांमुळे झाल्याने जगातील अनेक ठिकाणच्या कामगारांत विज्ञानाचे, नव्या तंत्रविज्ञानाचे प्रेम निर्माण झाले. वेडगळ धार्मिक आणि सांस्कृतिक विश्वास, अंधश्रद्धा फेकून देण्याचे धैर्य त्यांच्या ठायी निर्माण झाले आणि भविष्यकाळात अवतरणाऱ्या आनंदवनाची स्वप्ने पाहणारा दुर्दम्य आशावाद कामगारांत निर्माण झाला. मानवी इतिहासात घडून आलेला हा बदल केवळ थक्क करणारा आहे, आणि याचे श्रेय मार्क्सला निश्चितच द्यावे लागते. या बदलाचे तेजस्वी रूप आपल्याला मायकोवस्कीच्याच कवितातच नव्हे तर मराठी विद्रोही कवितेतदेखील पाहायला मिळते. कुठे तो मध्ययुगातला अपमानित जिणे, आणि लाजिरवाणी गुलामगिरी सहनकरणारा, दैववादी हताश मजूर आणि कुठे हा नव्या भविष्याची स्वप्ने पाहणारा विज्ञानप्रेमी व आशावादी कणखर कामगार !

– ४ –

मार्क्स हा आधुनिक जगाचा पहिला मोठा तत्त्वज्ञ. यंत्रांच्या साहाय्याने होणाऱ्या उत्पादनाच्या प्रक्रियेचे खुद्द कामगारांच्या जीवनावर आणि समाजाच्या रचनेवर काय परिणाम होतात याचे विश्लेषण आपल्याला मार्क्समध्ये प्रथम भेटते. पुनरुज्जीवनाच्या काळापासून युरोपच्या तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात आपल्याला दोन ठळक प्रवाह दिसून येतात. एक प्रवाह दिसतो विश्वविद्यालयांमध्ये शिकविणाऱ्या प्राध्यापकवर्गाने निर्माण केलेल्या तत्त्वज्ञानाचा आणि दुसरा प्रवाह दिसतो जीवनाच्या खुल्या प्रांगणात आणि धकाधकीत राहून तत्त्वचिंतन करणाऱ्या विचारवंतांनी निर्माण केलेल्या तत्त्वज्ञानाचा. या दोहोंमधील फरक उत्तम तऱ्हेने पाहायला मिळतो तो कांट आणि रूसोमध्ये. पण हे झाले प्रबोधनकाळातील. आपल्या आधुनिक काळात जर हा फरक पाहायचा असेल तर तो हेगेल आणि मार्क्समध्येही दिसून येतो. मार्क्स यंत्र–आणि समाज यांच्या गुंतागुंतीच्या समस्येकडे वळला याचे कारण तो रूसोच्या परंपरेतील तत्त्वज्ञ आहे. त्याचे तत्त्वचिंतन प्रचंड व्यासंगावर आधारित असले, तरी ते मुख्यतः निर्माण झाले आहे जीवनाच्या धकाधकीतून. विश्वविद्यालयातील सुरक्षित आणि शांत वातावरणात नव्हे. आणि त्यामुळेच ते मानवी जीवनातील मूलगामी परंतु जिवंत समस्यांचा वेध घेऊ शकले आहे.

यंत्रे आणि यंत्राधिष्ठित भांडवलशाही उत्पादनपद्धती एका बाजूला आणि कामगार, सामान्य माणूस दुसऱ्या बाजूला असे सोयीपुरते कल्पून मार्क्सने

त्यांच्या संबंधांची जी तपासणी केली आहे आणि त्यातून परात्मतेचे जे 'अध्यात्म' मांडले आहे ते आज विलक्षण महत्त्वाचे वाटू लागले आहे. चाळीस-पन्नास वर्षांपूर्वी मार्क्सच्या 'वर्ग-संघर्षा'च्या तत्त्वज्ञानाला जसे विलक्षण महत्त्व दिले जात होते तसेच विलक्षण महत्त्व आज त्याच्या 'परात्मते'च्या तत्त्वज्ञानाला दिले जाताना दिसते. सर्व महत्त्वाच्या अस्तित्ववादी विचारवंतांनी हे घडवून आणले आहे हे लक्षात घेतले, तरी परात्मतेचा (Entfremdung) सखोल विचार मुळात मार्क्समध्ये आहेच हे विसरता येत नाही, आणि परात्मतेची समस्या मार्क्समध्ये पहिल्यापासूनच केंद्रस्थानी होती हेदेखील नाकारता येत नाही.

काहीजण असे दाखविण्याचा प्रयत्न करतात की हेगेलच्या परिणामामुळे परात्मतेचे तत्त्वज्ञान फक्त मार्क्सच्या अगदी सुरुवातीच्या लिखाणात आढळते आणि उत्तरार्धातील परिपक्व मार्क्समध्ये आढळत नाही. या जोरावर सुरुवातीचा मार्क्स आणि उत्तरकाळातील मार्क्स असा फरकही करण्याचा प्रयत्न होतो. परंतु या प्रयत्नात फारसा तथ्यांश नाही. 'दि कॉन्ट्रिब्युशन टु पोलिटिकल एकॉनमी' हा ग्रंथ मार्क्सने १८५७–५८ मध्ये लिहिला. म्हणजे ऐन चाळीशीत. आणि या ग्रंथात परात्मतेची कल्पना मार्क्सने वापरली आहे. आणि पुढे कॅपिटलमध्ये मार्क्सचा भर 'पूर्ण मानवा'वर असला, तरी ही कल्पना अजिबात लुप्त झालेली नाही. कदाचित् मार्क्सला पूर्वी होऊन गेलेले या कल्पनेचे विवेचन पुरेसे झाले आहे असे वाटले असावे.

मार्क्सचा परात्मतेचा विचार समजावून घेताना एक चूक केली जाते. ती अशी, की फक्त श्रमविभागणीमुळेच परात्मता निर्माण होते असे मार्क्सला म्हणायचे आहे असे समजले जाते. हे तितकेसे खरे नाही. एलिअनेशनच्या–परात्मतेच्या विचाराची सुरुवात मार्क्स अगदी श्रमविभागणीच्या प्राचीन स्वरूपापासून करतो, नगरे आणि खेडी यांच्यातील भेद दाखवून करतो हे खरे आहे; परंतु परात्मता ही भेडसावणारी समस्या म्हणून उभी ठाकते ती औद्योगिक क्रांतीमुळे, यंत्रांच्या साहाय्याने मोठ्या घाऊक प्रमाणावर उत्पादन सुरू झाल्यावर असाच मार्क्सचा रोख आहे. अशा प्रकारची परात्मता चर्च, राज्य, यामुळेही निर्माण होते असे मार्क्स मानताना दिसतो. आणि अशा संदर्भात श्रमविभागणीपेक्षा कितीतरी जास्त गुंतागुंतीच्या बाबी समाविष्ट आहेत. मार्क्सचा हा विचारच अशा स्वरूपाचा आहे, की तो कितीतरी फुलविता येण्याजोगा आहे. आणि त्याच्या अनेक मिती काळाच्या ओघात लक्षातही आल्या आहेत. परात्मतेचा हा विचार जणू मार्क्सचे मेटॅफिजिक्स, मार्क्सचे सत्ताशास्त्र आहे.

औद्योगिक क्रांतीमुळे यंत्राच्या सहाय्याने घाऊक उत्पादन सुरू होते. श्रमविभाजन जास्तच चिरफाळते. विकट होते. केवळ श्रमांचीच विभागणी होते असे नाही तर उत्पादनाची सामग्री, हत्यारे, उत्पादित माल, संस्था, विचारप्रणाल्या या साऱ्यांचेच विभाजन होते. मालकी आणि सत्ता यांचे विभाजन होते आणि परात्मता सर्वच थरांवर दृष्टोत्पत्तीस येऊ लागते. स्वतःचे श्रम पोटासाठी उत्पादकांना विकणारा कामगार, दुसऱ्याच्या श्रमावर निर्माण झालेले उत्पादन वळकावून विकणारा उत्पादक, घाऊक प्रमाणात माल घेऊन बाजाराला विकू पाहाणारे मधले दलाल-व्यापारी, असणारे आणि नसणारे, सत्ताधारी आणि ज्यांच्यावर अंमल गाजविला जातो ते, हे सारेच कामापासून वियुक्त होतात. काम त्यांचे आहे असे त्यांना वाटेनासे होते. (परात्मतेचे मुख्य लक्षण ते हेच.) ते 'परके' आहे असे त्यांना वाटते. उत्पादित वस्तूदेखील त्यांना 'परक्या' (alien) वाटतात. ह्या उत्पादन–विक्री प्रक्रियेत गुंतलेली माणसे हीदेखील एकमेकांपासून वियुक्त होतात. एकमेक एकमेकांना परके वाटू लागतात. एवढेच नाही तर माणूस स्वतःपासूनही वियुक्त होतो. दूर जातो. स्वतःलाच आंचावतो. माणसे 'माणसं' राहात नाहीत तर जणू वस्तू बनतात. (हे सारे परात्मतेचे थोडक्यात वर्णन आहे). माणसांचे वस्तूंवर वर्चस्व आहे असे न वाटता वस्तूच माणसांवर वर्चस्व गाजवितात. ज्यांचा ज्यांचा आधुनिक उत्पादनप्रक्रियेशी जवळचा संबंध आहे त्यांना त्यांना मार्क्सने येथे कसे मर्मावर बोट ठेवले आहे हे पटते. ही प्रक्रिया फक्त कपडे, बूट, चपला, घरे यांच्यासारख्या वस्तूंच्या निर्मितीबाबतच घडते असे नाही तर कलात्मक वस्तूंच्या-

बाबतदेखील घडते. आपली हिंदी चित्रपटसृष्टी परात्मतेचे अत्यंत भेदक आणि ओंगळ उदाहरण आहे.

' अर्ली पोलिटिकल अँण्ड एकानॉमिक मॅन्युस्क्रिप्टस् ' मध्ये निसर्ग आणि धर्म यांच्या संदर्भात परात्मता कशी निर्माण होते हे मार्क्सने स्पष्ट केले आहे. धर्ममार्तंड, धर्मगुरू आणि धार्मिक जनता यांच्यात स्वतःची अध्यात्मिकता धार्मिक माणूस धमगुरूंवर सोपवितो आणि परिणामतः धार्मिक अध्यात्मिक वियुक्ती निर्माण होते. अँडम स्मिथच्या समाजविषयक कल्पनांच्या संदर्भात म्हणजे विशेषतः समाज हा व्यावसायिक प्रकल्प आहे, येथे प्रत्येक मनुष्य स्वतःला विकतो या कल्पनेच्या संदर्भात, या परात्मतेच्या प्रकारात मनुष्य मुळातले नैसर्गिक संबंधच हरवून बसतो असे म्हटले आहे.

आणि मर्म हेच आहे. आधुनिक यंत्रांच्या जगात परात्मता निर्माण होते, मनुष्य स्वतःलाच हरवून बसते. त्याचे स्वतःशी, निसर्गाशी, दुसऱ्या माणसांशी असले मूळ नैसर्गिक जिवंत संबंध नष्ट होतात, आणि यातून मानव कायमचा दुःखी होतो. पण मार्क्सने या दारुण सत्याला सामोरे कसे जायचे, ही विपरीत परिस्थिती टाळायची कशी ह्याचे उत्तर मात्र दिलेले नाही. ही जबाबदारी त्याने नंतरच्या पिढ्यांवर सोपविलेली आहे.

यंत्रांचा समाजावर होणारा परिणाम हा अभ्यासाचा विषय आहे. परात्मता ही केवळ एक मूलभूत समस्या आहे. प्रदूषण हीदेखील अशीच एक समस्या आहे. माणसामाणसांचे प्रत्यक्ष संबंध नष्ट होऊन तेथे यंत्रे येऊन बसतात हीच मुळी एक समस्या आहे. भीमसेन जोशीसारख्या गायकांनी गायलेला मूळ राग आधुनिक श्रोत्याला प्रत्यक्ष कधीच ऐकायला मिळत नाही. दोहोंमध्ये मायक्रोफोन आणि लाऊडस्पीकर्स कायमचेच येऊन बसले आहेत. रागांच्या रेकॉर्डस आहेत. असे प्रत्येक बाबतीत घडू शकते. अशा अनेक समस्यांचा विचार मार्क्सने अर्थातच् केलेला नाही. पण त्या दिशेने त्याने ऐतिहासिक पाऊल मात्र उचलले. आज हा विचार फोफावला आहे. अस्तित्ववादी विचारवतांनी तो मोठ्या आणि सूक्ष्म स्वरूपात चालविला आहे, एवढेच नव्हे तर यंत्रांचा, आधुनिक विज्ञानाचा मानवावर काय परिणाम होतो याचे नवे शास्त्रच आजच्या शास्त्रज्ञांनी निर्माण केले आहे. मिलियनशिकोफ, सम्योनोफ, त्रापेझ्निकोफ, बायबाकोफ, चेखारीन, सोरोकीन, मिकुल्स्की, माराकोफ, मेलेहोहेंको, आखीझेर, दालीन, गॉस्नेर, द्वोरकीन, कोलोंताय्, ब्रेगेल, झामोइकीन, मोत्रोशिलोवा यासारखे मार्क्सवादी शास्त्रज्ञ-विचारवंत वैज्ञानिक आणि तंत्रवैज्ञानिक क्रांतीचे समाजावर कसे परिणाम होतात यांचा अभ्यास करून तो आपल्यासमोर मांडीत आहेत. आणि अशा प्रयत्नातूनच यांत्रिक आणि औद्योगिक वाढीने केलेली आधुनिक माणसाची कोंडी फुटेल असा विश्वास अंधुकपणे का होईना पण वाटू लागलेला आहे.

– ५ –

आधुनिक माणसाला खरी क्रांतिकारक जाणीव (revolutionary consciousness) फ्रेंच क्रांतीने बहाल केली. परंतु दान्तो, आणि रॉबेस्पीअर सारख्या स्वतःच्याच पुत्रांचा बळी घेणारी ही क्रांती क्रांतीचे आधुनिक आणि पुरेसे व्यापक तत्त्वज्ञान मात्र आपल्याला देऊ शकली नाही हे ऐतिहासिक मोलाचे कार्य मार्क्स (आणि एंगेल्स) ने करून आधुनिक मानवाला कायमचे ऋणी करून ठेवले आहे.

भोवतालच्या सामाजिक परिस्थितीतील नकोसा वाटणारा भाग हेतूपुरस्सर बदलून टाकणे, त्याचा विनाश करणे आणि त्याच्या जागी नवी व्यवस्था आणणे म्हणजे क्रांती करणे. क्रांती करणे म्हणजे नुसता उठाव करणे नव्हे. एका अर्थाने क्रांती आणि क्रांतिकारक हे दोघेही मानवी इतिहासाला दीर्घकालापासून परिचित आहेत असे म्हणावे लागेल. विषाचा पेला घेणारा सॉक्रेटीस, नंदांची जुलमी राजसत्ता उलथून टाकणारा आर्य चाणक्य, स्वतःचा क्रॉस स्वतःच वाहाणारा ख्रिस्त, रोमच्या पोपसत्तेचे जू झुगारून देणारा मार्टिन लूथर, इतालिअन भाषेत दिविनिया कोमेदिया रचणारा दान्ते, वैदिकांविरुद्ध उभा ठाकणारा बुद्ध, दीने इलाही स्थापू पाहाणारा अकबर, तुर्की सत्तेविरुद्ध दंड थोपटण्याचे सामर्थ्य भारतीयांना देणारे रामदास आणि शिवाजी, यांच्यासारखे थोर पुरुष आणि त्यांचे निष्ठावान् सहकारी त्या त्या काळातील क्रांतिदूतच होत. प्रबोधनकाळापूर्वी, फ्रेंच क्रांतीपूर्वी, क्रांतिकारक

प्रेरणांची माणसेच होऊन गेली नाहीत असे समजणे भ्रामक आहे.

मार्क्सचे असामान्यत्व ह्यात आहे की क्रांतीची आधुनिक आणि स्पष्ट कल्पना त्याने प्रथम मांडली. फ्रेंच राज्यक्रांतीची उद्दिष्टे, स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व ही त्याने मनोमन मान्य केली; पण विशेष म्हणजे क्रांतीची त्याने निधर्मी मानववाद, आणि विज्ञाननिष्ठा यांची अतूट सांगड घालून दिली. (Nihil humani a me alienum puto, मानवी आहे ते काहीच मला परके नाही असे तो नेहमीच म्हणे). क्रांतीची रास्त भूमिका त्याने इतिहासाचे विश्लेषण करून, त्याचा डायलेक्टिकल मटिरिअलिझम द्वंद्वविकासी भौतिकवाद इतिहासाला लावून दाखवून मांडण्याचा प्रयत्न केला. संपूर्ण मध्ययुगीन मूल्यांची चौकटच ठोकरून दिली तर आधुनिक समाजवादी क्रांती सार्थ होऊ शकेल हे तारस्वराने सांगितले. अगदी शिव्या हासडाव्या त्याप्रमाणे तो मध्ययुगीन, सरंजामी, बूर्ज्वा ही विशेषणे वापरतो. मध्ययुगीन धर्मसत्ता, न्यायव्यवस्था, सरंजामशाही, कुटुंबव्यवस्था यांच्याविषयी इतक्या कडवटपणे लिहिणारा विचारवंत मार्क्सआधी कोणीच दिसत नाही. हे कितपत यथार्थ आहे हे वेगळे; परंतु अपूर्व आहे हे निश्चित. आणि विशेष म्हणजे या साऱ्याचा आपल्या आधुनिक मनोवृत्तीवर, अगदी नेमस्त आधुनिकांच्या मनोवृत्तीवरदेखील नकळत असा परिणाम झाला आहे.

क्रांतीचे तत्त्वज्ञान मांडताना मार्क्सने डार्विनची जीवनकलहाची कल्पना पायाभूत मानली आहे. जीवनकलहाला तोंड देत असताना, निसर्गाचा वापर करून घेत असताना, माणसे हत्यारे, अवजारे निर्माण करतात. यातून उत्पादननाती निर्माण होतात आणि ती माणसांचे अस्तित्व नियंत्रित करतात. उत्पादनसाधने ज्यांच्या मालकीची असतात ते पर्यायाने नियंत्रक ठरतात. असा सिद्धान्त मार्क्सने मांडला आहे.

इतिहासाचा कल पाहाता, असे दिसते की सामाजिक प्रगतीची शक्ती उत्पादन-नाती आणि मालकी-नाती (हितसंबंध) प्रस्थापित करते. उत्पादन शक्तींचे स्वरूप व विकास ज्या पातळीवर, त्या, पातळीवर सामाजिक प्रगतीची शक्ती राहाते. म्हणजे एक प्रकारे ती बंदिवानच होते. हा वरील सिद्धान्ताचा पुढचा भाग आहे. त्याचे विस्तृत विवेचन आदिम साम्यवाद, गुलामगिरी, सरंजामशाही, भांडवलशाही यांचा उत्तरोत्तर कसा प्रादुर्भाव व विकास घडला हे मार्क्सने दाखवून दिले आहे. मार्क्सचे हे "इतिहासातील गती कायद्याचे" विवेचन अर्थातच डार्विनच्या उत्क्रांतिवादाचे एक रूप आहे.

या विवेचनाच्या आधारे मार्क्सने असे प्रतिपादले आहे की मध्ययुगीन सरंजामशाहीकडून भांडवलशाहीकडे येताना आपल्याला जशी व्यापारी मध्यमवर्गाने केलेली बूर्झ्वा क्रांती उपयोगी पडली, त्याप्रमाणे आता भांडवलशाहीचा विनाश होऊन (करून) पुढील अर्थव्यवस्थेकडे, समाजरचनेकडे सरकण्यासाठी– नवा उत्क्रांतीचा टप्पा गाठण्यासाठी– आपल्याला समाजवादी क्रांती घडवावी लागणार आहे. 'क्रिटीक ऑफ पोलिटिकल एकॉनमी' मध्ये मार्क्सने एका विशिष्ट काळात प्रगती साधीत असताना समाजाच्या जड उत्पादन शक्ती आणि अस्तित्वात असलेल्या उत्पादन–संबंधांचा संघर्ष होतो, जड शक्तींची प्रगती झाल्याने उपलब्ध उत्पादन–संबंध कसे शृंखला ठरतात हे सांगून या अवस्थेनंतरच समाजवादी आणि सामाजिक क्रांतीस सुरुवात होते हे प्रतिपादिले आहे. अर्वाचीन संदर्भात म्हणजे भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत उत्पादन-साधनांची खासगी मालकी उत्पादन–शक्तींची बेडी झाली आहे, आर्थिक पिळवणूक व जनसामान्य आणि कामगारांचे दारिद्र्य हा तिचाच परिणाम आहे आणि ही बेडी तोडलीच पाहिजे असा त्याचा अभिप्राय आहे. वारंवार येणारी आर्थिक मंदीची संकटे, ज्यादा उत्पादन व गिऱ्हाईकांच्या खरेदी शक्तीचा ऱ्हास, हे भांडवलशाही विनाशाप्रत आल्याचे द्योतक आहे असे मार्क्सने मॅनिफेस्टोत आणि कॅपिटलमध्ये मानले आहे.

यातून बाहेर पडण्यासाठी मार्ग कोणता? तर क्रांती, सामाजिक क्रांती. या क्रांतीचे स्वरूप काय? तर उत्पादनसाधनांची मालकी सामाजिक करणे. त्याची खासगी मालकी नष्ट करणे. ही सामाजिक क्रांती घडवून आणणार कोण? तर नव्या कारखानदारीने पिचलेला नवा कामगारवर्ग. कारण हाच वर्ग सर्वांत मोठी उत्पादकशक्तीही आहे,





आणि त्यालाच सर्वांत जास्त अन्याय सहन करावा लागतो. हाच वर्ग मरतमढचा बूर्झ्वा वर्गाकडून मालकी हिसकावून घेईल व हाच वर्ग राजसत्ताही ताब्यात घेऊ शकेल असा मार्क्सचा विश्वास होता. (उत्पादनसाधने सामाजिक मालकीची होण्याआधी व्यवस्थापनाच्या हाती जातील, त्या मालकीत त्यांचा सहभाग असेल याची धूसर कल्पना मार्क्सला असावी.) अशा प्रकारची क्रांती सर्वप्रथम इंग्लंड-मध्ये होईल हा मार्क्सचा अंदाज मात्र चुकला. परंतु त्यामुळे मार्क्सच्या एकंदर क्रांतिकल्पनेचे महत्त्व कमी होत नाही. या क्रांतिकल्पनेसाठी त्याने केलेला फ्रेंच राज्यक्रांतीचा अभ्यास आणि मानवी इतिहासा व्यासंग गौण ठरत नाही. कम्युनिस्टांचे लक्ष प्रामुख्याने जर्मनीकडे वळले आहे. कारण हा देश बूर्झ्वा क्रांतीच्या तयारीत आहे. ही क्रांती युरोपच्या इतर भागांत जास्त प्रगत अवस्थेत होण्याची पुढे शक्यता आहे. १७ व्या शतकातील इंग्लडातील किंवा १८ व्या शतकातील फ्रान्समधील सध्याचा कामगारवर्ग खूपच परिणत अवस्थेत आहे त्यामुळे जर्मनीतील बूर्झ्वा क्रांती ही नंतर होणाऱ्या युरोपातील प्रोलेटारियन क्रांतीची नांदी ठरणार आहे हा अंदाज त्याने मॅनिफॅस्टोत व्यक्त केला आहे हे देखील आपण विसरू शकत नाही.

१८४८ मध्ये युरोपात क्रांती फसलेली पाहिल्यावर मार्क्सने लहान बूर्झ्वा लोकशाहीवादी क्रांती करू शकतात, नाहीच असे नाही हे मान्य केलेले दिसते. परंतु ही क्रांती धडाकेबंद नसते, कायद्यांनी सुधारणा करण्याच्या मार्गाने ती जात असल्याने तिचा प्रवास मंदगती असतो असे तो सांगतो. बूर्झ्वा क्रांती ही क्रांतीच न होण्यापेक्षा बरी. पण मार्क्सचा खरा भर क्रांतीच्या अखंडितपणावर होता. हा भर 'अॅड्रेस ऑफ दि सेंट्रल कमिटी टु दि कॉम्युनिस्ट लीग ऑफ मार्च 1850' यात दिसून येतो. लोकशाहीवादी लहान बूर्झ्वामंडळी क्रांती कशी संपुष्टात येईल याचा प्रयत्न करतात. उलट प्रोलेटारिअन्सचे हे कामच आहे की क्रांती कायम कशी चालू ठेवता येईल. राजसत्ता हस्तगत होईपर्यंत नव्हे, तर सर्व प्रधान देशातील राजकीय सत्ता हस्तगत होईपर्यंत क्रांती चालू ठेवणे हे कामगारवर्गाचे कर्तव्यच असल्याने 'अखंडित क्रांती' हीच समाजवादी क्रांतिकारकांची युद्धघोषणा हवी, असे तो म्हणतो. मॅनिफेस्टोच्या १८८२ च्या रशियन आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत रशियाचा उल्लेख त्याने युरोपातील क्रांतिकारक चळवळीतील अग्रेसर म्हणून केला आहे ही बाबदेखील लक्षात ठेवण्याजोगी आहे.

प्रोलेटारिअन क्रांती बहुसंख्यांकांची क्रांती असून बहुसंख्यांकांसाठीच तिचा अवतार आहे याविषयी मार्क्स निःसंदेह आहे. गॅरिबाल्डी, मॅझिनी यांच्याप्रमाणे मूठभर क्रांतिकारकांनी केलेल्या क्रांतीवर त्याचा विश्वास नाही. त्याचप्रमाणे नीत्शे किंवा इब्सेनप्रमाणे क्रांती घडवून आणण्याचे काम तो सुपरमेनवर, महामानवांवर सोपवूनदेखील मोकळा होत नाही. "आजपर्यंत झालेल्या सर्व ऐतिहासिक चळवळी अल्पसंख्यांकांच्या तरी होत्या किंवा अल्पसंख्यांकांच्या भल्यासाठी होत्या. प्रोलेटारिअन चळवळ ही स्वतःविषयी जाण असलेली आहे, प्रचंड बहुसंख्यांकांची ती स्वतंत्र चळवळ आहे आणि प्रचंड बहुसंख्यांकांच्या कल्याणासाठीच ती आहे. प्रोलेटारिअन, सध्याच्या समाजातील तळागाळाचा स्तर, हा उरावर असलेल्या, वरून कर्तव्य म्हणून लादल्या गेलेल्या अधिकारी समाजाला हलविल्याशिवाय, त्याला हवेत फेकून दिल्याशिवाय स्वतःला वर आणूच शकत नाही" असे मॅनिफेस्टोत त्याने स्वच्छपणे म्हटले आहे.

रशियन क्रांती हा मार्क्सवादी क्रांतीचा आदर्श नमुना समजला जाण्याची प्रथा असल्याने एक गैरसमज असा होतो, की मार्क्सला फक्त रक्तरंजित क्रांतीच अभिप्रेत होती. क्रांतीविषयी लिहिताना मार्क्स आवेशपूर्ण भाषा वापरतो आणि हिंसा गृहीत धरतो हे अगदी खरे आहे. परंतु याचा अर्थ शांततामय क्रांती कुठे झाली तर मार्क्सला नकोच होती किंवा अशी क्रांती होण्याची शक्यताच तो नाकारतो असे नाही. अमेरिका, हॉलंड, इंग्लंड येथे शांततापूर्ण क्रांती होऊ शकेल असे त्याला वाटत असे. क्रांती शांततामय मार्गांनी व्हावी का रक्तरंजित पद्धतीने व्हावी हे मार्क्सच्या दृष्टीने महत्त्वाचे नाही. उत्पादन साधनांची मालकी खासगी न राहाता सार्वजनिक करावयाची आणि ही कामगिरी प्रोलेटारियन वर्गाने— दलितकामगार वर्गाने— पार पाडायची हा त्याच्या समाजवादी क्रांतीचा गाभा आहे.

अनुक्रमणिका

— ६ —

ही क्रांतीची कल्पना मार्क्सच्या वर्ग-संघर्षाच्या कल्पनेशी अविभाज्यपणे निगडित आहे. आर्थिक विश्लेषणाचा तिला आधार आहेच, परंतु समाजशास्त्रीय विवेचनाशिवाय ती उभीच राहू शकत नाही. डायलेक्टिक्सची कल्पना मार्क्सने जशी हेगेलपासून घेतली पण तिच्यात नवा आशय ओतला, त्याचप्रमाणे त्याच्या वर्ग-संघर्षाच्या कल्पनेचेही आहे. मॅकिअव्हेली, अॅडम स्मिथ, सिस्योंदी गुईझो, थिअरी, थिअर्स, यांच्या लिखाणात ती आढळते; पण मार्क्सने तिला आखीव-रेखीव स्वरूप आणि जिवंत आशय प्राप्त करून दिला. वर्गाची वैशिष्टये त्याने निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला. वर्ग निर्माण कसे होतात हे इतिहासाच्या आधारे तपशीलवार वर्णिले. एखाद्या वर्गाचे हितसंबंध आणि उत्पादन-शक्तींचा विकास यांची सांगड जमते, त्यामुळे त्यांना नव्या-समाजरचनेची आंस राहाते तर त्याचवेळी इतर वर्ग प्रस्थापित आणि पारंपरिक गोष्टींचे संरक्षण करू पाहातात कारण ते त्यांच्या आर्थिक व सामाजिक हितसंबंधास पोषक असते. त्यांनी चालविलेल्या आर्थिक शोषणास पूरक असते. कामगार-दलितवर्ग-प्रोलेटारियट वर्ग-हा सर्वांत तळागाळातला वर्ग असतो. सर्व वरच्या वर्गांची हाकालपट्टी झाल्याशिवाय, प्रस्थापित अधिकारीवर्गाचा विनाश झाल्याशिवाय, वर्गविहीन समाज अस्तित्वात आल्याशिवाय, या वर्गाची मुक्तीच होऊ शकत नाही हे जळजळीत शब्दात सांगून वर्गसंघर्षाच्या कल्पनेत त्याने नवा आशय ओतला आहे.

मुळात सामाजिक वर्ग कसे निर्माण होतात ? मार्क्सच्या मते समाजात जी श्रमविभागणी होत जाते तिचा परिणाम म्हणून वर्ग (class) निर्माण होतात. श्रमविभाजनामुळे प्रथम व्यावसायिक गट अस्तित्वात येतात. सुतार, शेतकरी, सोनार, चांभार अशा प्रकारचे गट. कालांतराने सामाजिक संघर्षाची प्रक्रिया चालू राहिल्याने या गटांतूनच 'वर्ग' निर्माण होतात. (वर्ग म्हणजे वर्ण मात्र नव्हे.) प्राचीन रोममध्ये सत्ताधारी पॅट्रिशिअन, सरदार, प्लेबिअन्स, आणि गुलाम असे वर्ग दिसून येत. मध्ययुगात उमराव, व्हेसल्स, उद्योग-संघांतील मालक, जर्नीमेन, होतकरू कारागीर व सर्फस असे वर्ग दिसून येतात. अर्थात् या वर्गांत काही आणखी लहानलहान वर्ग असतच. अर्वाचीन काळात मध्ययुगीन समाजातील वर्गरचना संपुष्टात आली असून भांडवलाची गुंतवणूक करणारा उत्पादन-साधने हाती असणारा उच्चभ्रू बूर्ज्वाझीवर्ग, आणि कामगार-दलित वर्ग प्रोलेटारियट, हे दोनच वर्ग खऱ्या अर्थाने, म्हणजे एकमेकांशी संघर्ष करणारे या अर्थाने उरलेले आहेत. पती-बूर्ज्वा म्हणजे मध्यमवर्गाचे अस्तित्व अर्थात् नाकारता येत नाही.

वर्गसंघर्षातून वर्ग टिकतात हे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. काही ठिकाणी तर असे वाटते की वर्गसंघर्षातूनच वर्ग निर्माण होतात असे मार्क्सला म्हणायचे आहे. परंतु त्याच्या म्हणण्याचा वास्तविक रोख असा आहे, की संघर्षामुळे वर्गांचे एकमेकांचे प्रयोजन व स्वरूप त्यांना एकमेकांना समजून येतात. समाईक उद्दिष्टे व हेतू यांच्यामुळे वर्गांना त्यांची प्रकृती प्राप्त होते. जेव्हा समाजात वर्गसंघर्ष तीव्र नसतो, तेव्हा वर्गांतर्गत वैयक्तिक किंवा गटागटातील स्पर्धा तीव्र होते हे मार्क्स सांगतो. उलट जेव्हा वर्गसंघर्ष तीव्र होतो, तेव्हा गटागटांतील विशिष्ट छोटे हेतू बाजूला ठेवावे लागतात आणि समाईक हेतू व उद्दिष्टांवर भर द्यावा लागतो.

मार्क्सच्या प्रतिपादनातील महत्त्वाचा भाग हा आहे, की वर्ग अपरिवर्तनीय, दुर्भेद्य, अनुल्लंघनीय असे नसतात. समाईक धागा शिल्लक राहिला तरी एखाद्या वर्गाचे स्वरूप ऐतिहासिक परिस्थितीतून जाता जाता बदलू शकते आणि जरूर बदलते. आजचा प्रोलेटारिअट हा मध्ययुगीन तळागाळाच्या समाजापासून निर्माण झाला आहे. पळून आलेले सर्फ्स, भूमिहीन मजूर, शेतकरी, दारिद्र्यग्रस्त कारागीर, भिकारी हे एकत्र होऊन आजच्या गिरण्यांत, कारखान्यांत आले आहेत आणि त्यांचाच एक वर्ग तयार झाला आहे. तो म्हणजे प्रोलेटारियट. कॅपिटलच्या पहिल्या खंडाच्या अखेरीस केलेले हे मार्क्सचे विवेचन मुळातूनच वाचण्यासारखे आहे. मार्मिक व भेदक प्रतिभेचा विलक्षण प्रत्यय हे विवेचन देते.

प्रोलेटारिअनजवळ विकण्यासारखे असतात ते फक्त त्याचे 'श्रम'. किंबहुना 'श्रमशक्ती'. दुसरे काहीच नाही. हा वर्ग अनेक स्थित्यंतरांतून गेला तरी त्याचे हे वैशिष्टय मात्र बदलत नाही. हाच

अनुक्रमणिका

वर्ग उच्चभ्रू बूर्ज्वाझींशी खराखुरा संघर्ष करतो. प्रथम काही कामगार, नंतर एखाद्या गिरणीतील खूपसे कामगार, नंतर एका व्यवसायातील अनेक कामगार असे क्रमशः एकत्रित येऊन हा संघर्ष पेटता ठेवतात. ते वेळी मशिनरीचा विध्वंस करतात, बाहेरून आलेले सामानसुमान नष्ट करतात. पण संघर्ष चालू ठेवतात. कामगारांचे अनेक लहान लहान संघ देशभर पसरलेले असतात. पण त्यांचे खरे यश संप घडवून आणण्यात नसते तर कामगार संघटना मोठी मोठी करीत नेण्यात असते, तिला राष्ट्रव्यापी स्वरूप देण्यात असते. असे करणे फार महत्त्वाचे असते, कारण हे वर्गयुद्ध अखेरपक्षी 'राजकीय' रंग धारण करतेच. त्यामुळे कामगारांचा वर्ग बनविणे आणि त्याचा देशव्यापी राजकीय पक्ष बनविणे हे अपरिहार्य असते. उच्चभ्रूवर्गात दुफळी पाडणे, त्यांना त्रास देणे, स्वतःला उपयुक्त व हितावह कायदे करून घेणे ही अशा पक्षाची उद्दिष्टे असतात. राजकीय सत्ताच हस्तगत करणे हे त्याचे सर्वोच्च ध्येय असते. मार्क्सचे हे सारे विचार इतके प्रभावी ठरलेले आहेत, की फाशिस्ट प्रवृत्तीच्या शक्तींनीही ते आत्मसात केले आहेत. जे कार्य करण्याची अपेक्षा मार्क्स कामगार संघटनांकडून बाळगतो तेच काम करण्याची अपेक्षा फाशिष्ट हे निमलष्करी सांस्कृतिक संघटनांकडून बाळगतात.

लोकशाहीवादी मध्यमवर्गाचे भेदक वर्णन मार्क्सने 'दि एटिथ ब्रुमेर ऑफ लुई बोनापार्ट' मध्ये केले आहे. हे वर्णन इतके गाजले आहे, की तेव्हापासून उठसूठ मध्यमवर्गाची निंदानालस्ती करण्याची एक वहिवाटच डाव्या विचारसरणीच्या चाहत्यांत पडून गेली आहे. पति–बूर्ज्वा मध्यमवर्ग मार्क्स संक्रमणकाळातील वर्ग मानतो. संक्रमण पावणारा वर्ग मानतो. भांडवलदार उच्चभ्रू आणि श्रमजीवी कामगार यांचे संबंध येथे बोथट होतात. स्वतःला हा वर्ग त्या दोघांच्या संघर्षावरचा समजतो. खरे म्हणजे ही एक फसवणूक असते. उच्चभ्रू भांडवलशहांची मध्यमवर्गालाही अडचण वाटते, परंतु तेही अखेर लोकच आहेत अशी भूमिका तो घेतो. संघर्ष सतत टाळणे आणि पलायनवादी राहाणे हे या मध्यमवर्गाला पसंत असते. हा वर्ग विसंगतीचा अवतार ठरतो. वर्ग या नात्याने हा वर्ग धड अस्तित्वातच राहात नाही. मार्क्सच्या मते लहानसहान वर्ग निर्माण झाले तरी अर्वाचीन काळात खरे दोनच वर्ग जागेवर उरतात. उत्पादनसाधने महागमहाग होऊन त्यातून मोठा होणारा भांडवलशहांचा वर्ग. यात मोठे व्यापारी जास्त मोठे होतात. त्यांच्याच हातात खरी सत्ता खेळू लागते. दुसऱ्या बाजूला गरीब जास्तच गरीब होत जातात. अखेरीस भांडवल विरुद्ध श्रम असे दर्शविणारे चित्र तयार होते. भांडवलशहा विरुद्ध श्रमजीवी कामगार असे द्वंद्व उभे होते. मध्यमवर्गाला या झगड्याच्या पार्श्वभूमीवर फारतर 'सरकार' स्थापन करता येते. पण ते टिकविता मात्र येत नाही. फ्रेंच जॅकोबीन्स डिरेक्टोरेट स्थापतात, पण त्यातून नेपोलियनच जन्माला येतो. खरी सत्ता बड्या भांडवलदारांच्याच हातात राहाते. जमीनदार, बडे व्यापारी, उद्योगपती, भांडवलदार हेच खऱ्या अर्थाने राज्याचे मालक होतात. कारण उत्पादन-साधनेच त्यांच्या हातात असतात. एखाद्या युगाच्या विशिष्ट अशा कल्पना म्हणून ज्या असतात त्या राजकीय वर्चस्व असणाऱ्या वर्गाच्याच असतात. The ideas of the ruling class are in every epoch the ruling ideas. दुर्दैवाने ऐहिक शक्तींवर ताबा असणारा वर्गच समाजाची बौद्धिक शक्ती ठरतो. 'जर्मन आयडिऑलजी'मध्ये मार्क्सने या साऱ्या उद्वेगजनक प्रकाराचे चित्रण केले आहे.

पण प्रस्थापित वरचढ वर्गातही श्रमविभाजनामुळे विचारवंत आणि कृतिवीर असा भेद निर्माण होतोच. त्यांच्यात संघर्षही होतो. परंतु त्या दोघांच्याविरुद्ध जेव्हा दलित वर्ग उभा ठाकतो तेव्हा हे दोन्ही एकत्र येतात. तेरी भी चूप मेरी भी चूप असे तडजोडीचे धोरण स्वीकारतात. या उच्चभ्रू वर्गातून क्रांतिविरोधी कल्पनाच नेहमी निर्माण होतात. क्रांतिकारक कल्पनांचा संभवच तेथे अशक्य असतो, कारण The existence of revolutionary ideas in particular period presupposes the existence of revolutionary class. (German Ideology). प्रस्थापित वर्ग उलट न्याय व सुव्यवस्था, 'घटना' व परंपरा यांचा घोष करतो. सर्वांच्या कल्याणाची वल्गना करत राहातो.

अर्थात मार्क्सने असा एक गट कल्पिला आहे की जो मुळात उच्चभ्रू वा मध्यमवर्गीय असतो, पण तो





क्रांतिपूर्वकाळात क्रांतिकारक वर्गास येऊन मिळतो. भविष्याची दोरी क्रांतिकारकांच्याच हातात आहे हे ओळखतो. प्रबोधनाच्या कालखंडात जसे काही सरदार आजच्या उच्चभ्रू भांडवलदारांच्या पूर्वजांना येऊन मिळाले त्याचप्रमाणे आजच्या प्रस्थापित उच्चभ्रू वर्गातील काही प्रोलेटारिअनना येऊन मिळणार आहेत. याचे कारण ऐतिहासिक प्रक्रियेचे सम्यक ज्ञान सैद्धान्तिक पातळीवर अशा काहींना [उदा. एंगेल्स, मार्क्स स्वतःच] होते.

खुद्द क्रांती करणारा वर्ग तळागाळातील समाजाचा एक मुक्त भाग असतो. तो सर्वसामान्य वर्चस्व मिळवितो. एका विशिष्ट परिस्थितीत सर्व समाजालाच मुक्ती प्राप्त करून देण्याची आकांक्षा तो धरतो. हा वर्ग असे गृहीत धरतो, की स्वत: तो ज्या परिस्थितीत आहे त्याच परिस्थितीत सर्व समाज आहे. सर्व समाजाच्या आशा आकांक्षा आणि स्वतःच्या आशा-आकांक्षा यांच्यात एकतानता आहे असे तो मानतो. वर्गविहीन समाजरचना, कामगारांची सत्ता, राज्याचाच विनाश, उत्पादन-साधनांवर सार्वजनिक मालकी, सर्वांना स्वातंत्र्य आणि समता, सुख आणि समाधान देईल अशा नंदनवनाचे स्वप्न पाहातो. सर्व समाजाच्या वतीने तो भांडवलशाही-प्रस्थापित वर्गाला विरोध करतो. त्यामुळे संपूर्ण समाजच एका छोटयाशा जुलमी वर्गाला विरोध करतो आहे असे चित्र निर्माण होते. विशेष म्हणजे अशी प्रक्रिया मानवी इतिहासात वारंवार घडते. आणि दरवेळी नवा सत्ताहीन वर्ग निर्माण होऊन तो व्यापक होत जाणारी वैचारिक बैठक स्वीकारताना दिसतो.

मार्क्सप्रणीत समाजवादी क्रांती यशस्वी होऊन 'प्रोलेटारियट वर्गाची हुकूमशाही' स्थापन झाल्यावर त्या देशातील समाजव्यवस्था, राज्यकारभार, लोकांचे जीवन या गोष्टी कशा असतील याची चित्रे आज जगासमोर आहेतच. त्याविषयी जेवढे बोलावे तेवढे कमी आहे आणि जेवढे कमी बोलावे तेवढे चांगले आहे. परंतु मार्क्सच्या डोळ्यासमोर जे अंधुक काल्पनिक चित्र तरळत होते ते समजावून घेताना आज मौज वाटल्यावाचून राहात नाही.

हेगेलने राज्य (state) हे एक 'दैवत'च निर्माण केले आहे. उलट राज्य हा अनिष्ट अशा मानवी परात्मतेचाच एक दु:खद प्रकार आहे असे मार्क्सला शेवटपर्यंत वाटत होते. क्रांतीनंतर कामगारवर्गाने राज्य नावाच्या शक्तीलाच धुळीला मिळविले पाहिजे असे त्याला वाटते. कॉम्युनिस्ट मॅनिफेस्टोत 'राज्या'च्या विनाशाचा स्पष्ट उल्लेख नाही हे जरी खरे असले, तरी 'दि पॉव्हर्टी ऑफ फिलॉसफी'त असा विनाश कल्पिणाऱ्या मार्क्सला हा विनाश घडावा असेच शेवटपर्यंत वाटत होते. प्रोलेटारियट वर्गाने स्वतःचे राजकीय वर्चस्व वापरून सर्व उत्पादनसाधने राज्याच्या मालकीची करावीत आणि उत्पादनशक्ती जास्तीत जास्त वाढवावी असे मार्क्स म्हणतो, पण त्याला अभिप्रेत असलेले 'राज्य' म्हणजे बूर्झ्वा भांडवलशाही समाजातील 'राज्य' बिलकुलच नाही, तर ते राज्य म्हणजे फक्त राज्य करणारा कामगारवर्ग आहे. १८७१ मध्ये अल्पायुषी ठरलेल्या पण निदान अस्तित्वात आलेल्या 'पॅरिस कॉम्युन'-सारखा कामगारवर्ग.

भरताड नोकरशाही आणि फुकटे सैन्य यांना उत्पादनासाठी जिवाची बाजी लावणाऱ्या मार्क्सच्या 'कामगार वर्गाच्या हुकूमशाहीत' स्थान नाही. सर्व वर्गाचा विनाश करून, वर्गविहीन समाजरचनेकडे जाणे हे तिचे प्रधान काम आहे. या हुकूमशाहीत अस्तित्वात येणाऱ्या 'कॉम्यूनस्' ची कल्पना मार्क्सने अगदी स्वच्छपणे मांडलेली दिसत नाही. परंतु खालूनवर नियंत्रण, खालून वरपर्यंत पसरत जाणारी लोकशाही, राजकीय परात्मततेचा संपूर्ण विनाश, यामध्ये 'कॉम्यून'ची वैशिष्टचपूर्णता आहे असे मार्क्सच्या लिखाणावरून सूचित होत राहते. एंगेल्सप्रमाणेच त्याला कॉम्यून हे प्रत्यक्ष काम करणारे, कार्यकारी आणि कायदेशीर लोकसंघ वाटत असावेत, संसदीय नव्हेत असा अंदाज आपणास करावा लागतो.

'क्रिटिक ऑफ दि गोथा प्रोग्राम' मध्ये मार्क्सने स्पष्ट म्हटले आहे, की भांडवलशाही समाजव्यवस्थेकडून साम्यवादी समाजव्यवस्थेकडे जाण्याचा मधला काळ क्रांतिकारी रूपांतराचा असतो. याच जोडीला हा काळ राजकीय संक्रमणाचा देखील असतो. अशा काळात राज्य हे revolutionary dictatorship of the proletariat खेरीज दुसरेतिसरे काही असूच शकत नाही.

मार्क्सच्या मनात कम्युनिस्ट समाजाच्या दोन अवस्था आहेत असे दिसते. कम्युनिस्ट समाज हा पहिल्या अपरिणत अवस्थेत असताना भांडवलशाही समाजातील काही वैशिष्टचे त्यात शिल्लक राहातात. पण दुसऱ्या जास्त प्रगत, परिणत अवस्थेत विरून जातात, नष्ट केली जातात. मार्क्सच्या, " कम्युनिस्ट समाजाच्या उच्चतर अवस्थेत, श्रम विभाजनापेक्षा व्यक्ती वरचढ आहे हे स्वीकारल्यावर, त्याचबरोबर मानसिक श्रम आणि शारीरिक श्रम हा विरोधाभास नष्ट झाल्यावर, व्यक्तीच्या सर्वांगीण विकासाबरोबरच उत्पादनशक्तींची वाढ झाल्यावर आणि सहकारी संपत्तीचे सर्व झरे दुथडी वाहायला लागल्यावर आणि त्यानंतरच बूर्झ्वा न्याय्यतेचे संकुचित क्षितिज अगदी पार ओलांडून जाता येते आणि समाजाला त्याच्या झेंडयावर ' प्रत्येकाकडून त्याच्या क्षमतेनुसार आणि प्रत्येकाला त्याच्या गरजेनुसार ' ही अक्षरे कोरता येतात " (गोथा प्रोग्राम). मार्क्सच्या या उच्चतर कम्युनिस्ट समाजाच्या नंदनवनात युटोपिआत स्वातंत्र्य खेळत असते. सर्वांच्या मुक्त उन्नतीसाठी प्रत्येकाची मुक्त उन्नती ही तेथील अपरिहार्य अवस्थाच असते.

अर्थात् क्रांती होऊन अस्तित्वात आलेली कम्युनिस्ट समाजव्यवस्था ही नजीकच्या भविष्यकाळापुरती गोष्ट आहे, ती काही मानवी विकासाचे स्वयंभू व सर्वस्वी असे उद्दिष्ट नव्हे की अगदी शेवटची निर्णायक अवस्थादेखील नव्हे. मानवी समाजाच्या उत्क्रांतीच्या अखंड प्रक्रियेतील ती एक खूपशी चांगली अवस्था आहे हे मान्य करण्याची उदारता मार्क्ससारखा असामान्य आणि युगप्रवर्तक विचारवंत न दाखवील तरच नवल !

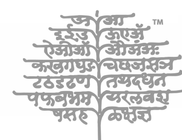
मार्क्सच्या या तत्त्वज्ञानावर आधारलेल्या रशियन आणि चिनी क्रांत्या हे विसाव्या शतकातील फार मोठे सामाजिक प्रयोग होत. आधुनिकतेच्या इतिहासात त्यांचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. परंतु यश मोजाव्या लागलेल्या किंमतीच्या मानाने काहीच नाही. १९०७ च्या नंतरचा एक काळ असा होता, की सामान्य माणूस गॉर्कीची 'आई' ही कादंबरी वाचून सुन्न होत होता. भारावून जात होता. एका विराट आणि उन्नत सत्याच्या दर्शनाने त्याचे डोळे पाणावत होते. आणि मनाने तो कम्युनिस्ट बनत होता. १९५७ नंतरचा सामान्य माणूस 'डॉक्टर झिवागो' वाचून असाच भारावून जातो. 'कॅन्सर वॉर्ड' वाचून असाच भारावून जातो. त्याच जुन्या, विराट आणि दारुण सत्याचे दर्शन त्याला पुन्हा एकदा होते. अमानुष झारशाहीचे दंडुके खाणारी म्हातारी पेलाग्यो निलोव्ना आणि स्टालीनच्या क्रूर दडपशाहीचा बळी होणारा युरी आन्द्रेविच् ही एकाच जातकुळीची माणसे आहेत. 'आमचा आत्मा चिरडला जाऊ शकणार नाही. तो तसाच जिवंत राहील. रक्ताच्या नद्या वाहविल्या गेल्या तरीसुद्धा सत्य त्यात बुडून नाहीसं होणार नाही' प्रतिगामी झारशाही झाली काय अन् पुरोगामी निर्दय स्टालीनशाही, माओशाही झाली काय् या दोहोंपेक्षाही जर काय सत्य असेल तर ते आहे या दोन माणसांच्या अंतःकरणातली, आत्यंतिक यातना आणि दुःखातही खचू न शकणारी दुर्दम्य आशा. गॉर्की आज जर जिवंत असता तर त्याने झिवागोसारखीच कादंबरी लिहिली असती आणि मार्क्सने त्याच्या तेजस्वी लेखणीने स्टालिन अथवा माओ यांचे आणि त्यांच्या उलटचा काळजाच्या सहकाऱ्यांचे वाभाडेच काढले असते. निर्दय हुकूमशहा, त्याच्या पंजाखाली निष्प्राण झालेली "पार्टी", दहशत निर्माण करणारे गुप्त पोलीस, माहितीच्या देवाण-घेवाणीची मक्तेदारी, शस्त्रास्त्रांची, सर्वस्वी केंद्रनियंत्रित अर्थव्यवस्था या साऱ्यांचा त्याने निश्चितच निषेध केला असता.

कम्युनिस्ट क्रांत्या पाहून मार्क्सचे क्रांतीचे तत्त्वज्ञान जरूर कमी लेखता येईल; परंतु क्रांती हा मार्क्सच्या जीवनाचा गाभा होता आणि एक क्रांतिकारक म्हणूनच मार्क्स त्याचे झुंजार जीवन जगला हे आपल्याला विसरता येणार नाही. आधुनिक माणसाला मार्क्स पावला नसला तरी भावला आहे तो त्याच्या क्रांतिवादित्वामुळे. क्रांतीचे समाजवादी तत्त्वज्ञान तो रिकार्डोप्रणीत अर्थशास्त्रीय भाषेत पांडित्यपूर्ण पद्धतीने तो मांडू शकला त्यामुळे नाही. खरे म्हणजे मार्क्सचा समाजवाद 'शास्त्रीय' होता यापेक्षा तो क्रांतिनिष्ठ होता हेच खरे महत्त्वाचे आहे.

— ७ —

अर्थशास्त्राची वाढ हा आधुनिकतेतील अत्यंत महत्त्वाचा धागा आहे. या ठिकाणी एक थोर अर्थ-

अनुक्रमणिका





शास्त्रज्ञ म्हणून मार्क्सचे स्थान ॲडम स्मिथ, माल्थस, रिकार्डो, मिल्, मार्शल केन्स यांच्या तोडीचे राहिलेले आहे. १९३० पर्यंत मार्क्सचे वरकड मूल्यासारखे अर्थशास्त्रीय सिद्धान्त तापलेल्या वातावरणात चर्चिले गेले. नंतर हळूहळू त्यातील तथ्यांशाला मान्यता मिळाली. पण नंतर त्यातील वाफ निघून गेल्यासारखी आहे. त्याच्या अर्थशास्त्राच्या हिस्टिरिऑग्रफीचा व संस्थात्मक अर्थशास्त्राचा आज विशेष विचार केला जातो, पण त्यात जोरकसपणा नाही.

मार्क्सचा मूल्यसिद्धांत आणि अतिरिक्त मूल्यसिद्धान्त या दोहोंच्याही मर्यादा आज स्पष्ट झाल्या आहेत. निसर्गनिर्मित वस्तू निर्माण करण्यामध्ये मानवी श्रम खर्च झाल्यामुळे त्यांना मूल्य असणे शक्य नाही ह्या टीकेला मार्क्समध्ये उत्तर नाही. ज्या वस्तूंना विनिमय-मूल्य असते त्या वस्तू मानवी श्रमाच्या साहाय्याने निर्माण झालेल्या असतात, वस्तूचे मूल्य तिच्या निर्मितीसाठी आवश्यक असणाऱ्या श्रमवेळेवर अवलंबून असते ही भूमिका अपुरी ठरते. ज्या वस्तूंच्या निर्मितीसाठी मानवी श्रम खर्ची पडतात त्या सर्वच वस्तूंना विनिमय-मूल्य प्राप्त होताना दिसत नाही. अनेकांचा उत्पादित माल पडून राहातो आणि अनेक धंदे नुकसानीत येतात. उपयोगिता वा उपभोग्यता ह्या संकल्पनेकडे मार्क्सने प्रथम कानाडोळा केला असला, तरी शेवटी त्याला ती मान्य करावीच लागली आहे; आणि श्रमसिद्धान्त मांडून झाल्यावर मार्क्सने ती मान्य केली आहे. वस्तूच्या निर्मितीसाठी खर्च झालेल्या श्रमावरून तिची किंमत ठरविली जाते याबाबत मार्क्सने भक्कम पुरावे आणि आकडेवारी दिलेली नाही. मागणीच्या मानाने पुरवठा कमी असू शकतो आणि टंचाईचा, मागणीचा मूल्यावर परिणाम होऊ शकतो या गोष्टी मार्क्सने लक्षात घेतलेल्या दिसत नाहीत. अकुशल कामगाराचे श्रम आणि कुशल कामगाराचे श्रम लक्षात घेतले तरी त्यामुळे कामाचा दर्जा आणि महत्त्व ठरविता येते असे दिसत नाही. सामाजिकदृष्ट्या आवश्यक असणारे श्रम कसे निश्चित करता येतील या प्रश्नाचा विचार मार्क्समध्ये नाही. भांडवलाला मोबदला मिळणे आवश्यक असते, बचत करून भांडवल-संचय करणे अटळ असते आणि त्यासाठी योग्य तो मोबदला, व्याज द्यावे लागते हे मार्क्सने मान्य केलेले नाही, ही फार मोठी उणीव आहे. मार्क्सचा सिद्धान्त हा अखेरीस मूल्यसिद्धान्त आहे की किंमतीबाबतचा सिद्धान्त आहे हे ठरविता येत नाही. मार्क्सने मूल्यसिद्धान्त मांडला असला तरी तो भांडवलशाही कामगारांची पिळवणूक करते हे सिद्ध करण्याच्या अनुरोधाने मांडला आहे. स्मिथ–रिकार्डो यांच्यापेक्षा मार्क्स पुढे गेलेला नाही. अशा प्रकारची टीका मूल्यसिद्धान्तावर करण्यात येते.

त्याची ‘ अतिरिक्त मूल्या'ची संकल्पनाही अशीच टीकेचा विषय बनली व तिच्या मर्यादा स्पष्ट झाल्या. मार्क्सचा हा सिद्धान्तदेखील भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत अतिरिक्त मूल्य अगर नफा कसा निर्माण होतो व त्या दोहोंच्या मदतीने कामगारांचे शोषण आणि पिळवणूक भांडवलदारांकडून कशी केली जाते हे दाखविण्यासाठी मांडला गेला आहे. मार्क्सने अतिरिक्त मूल्य अगर नफा बदलत्या भांडवलामुळे होतो असे मानले आहे. बदलते भांडवल म्हणजे कामगारांना पगार देण्यासाठी खर्च केलेला पैसा. अतिरिक्त मूल्यात वाढ करावयाची असेल तर फार मोठ्या प्रमाणावर श्रम वापरले पाहिजेत असा याचा अर्थ होतो. परंतु प्रत्यक्षात वेगळेच दिसते. अतिरिक्त मूल्य ज्या भांडवलापासून निर्माण होत नाही अशा प्रकारचे भांडवल मोठ्या प्रमाणावर वापरले जाते. त्यातून यंत्रसामग्री व भांडवली वस्तू खरेदी केल्या जातात. कामगारांवर कमी भर दिला जाऊन तो यंत्रसामग्रीवर दिला जातो. अतिरिक्त मूल्य वा नफा हा श्रमामुळे निर्माण होऊ शकतो हे मान्य केले, तर ज्या उद्योगधंद्यात मोठ्या प्रमाणावर श्रम वापरले जातात त्या धंद्यात जास्त मोठा नफा होईल. परंतु जुनाट आणि मागास धंद्यातच हे खरे असल्याचे दिसते. परंतु येथेही नफ्याचे प्रमाण फार मोठे असत नाही. उलट जे धंदे आधुनिकातील आधुनिक यंत्रसामग्री वापरतात त्या धंद्यांना जास्त नफा मिळताना दिसतो. तात्पर्य, मार्क्सचा अतिरिक्त मूल्यसिद्धान्त आणि प्रत्यक्ष परिस्थिती यांचा मेळ बसत नाही. उत्कृष्ट मार्गदर्शन आणि योग्य व्यवस्थापन यांचा परिणाम नफा वाढण्यात होऊ शकतो याची तर मार्क्सला कल्पनाच नसावी असे वाटते. थोडक्यात मानवी श्रम-शक्ती

हेच काय ते उत्पादक साधन असते ह्या १८ व्या शतकातील अर्थशास्त्रीय अंधविश्वासाला मार्क्स सहज फसला. त्याचा परिणाम असा झाला, की सर्व मानवी कामगिरी माणसाच्या प्रत्यक्ष शारीरिक श्रमशक्तीच्या परिणामात मोजता येईल, येते असा मार्क्सचा आणि मार्क्सवाद्यांचा गैरसमज झाला. त्यामुळे या दोहोंचे अर्थशास्त्र आज पांगळे ठरले आहे. भांडवलाच्या संचयाच्या गतीचा गवगवा खूप झाला, पण ते खरे दुय्यम आहे. आर्थिक विकासात brain formation जास्त महत्त्वाचे आहे. सैद्धान्तिक ज्ञान असणारे, कल्पनाशक्ती असणारे सुशिक्षित मेंदू किती आहेत यावर खरी प्रगती आणि आर्थिक विकास अवलंबून असतो हे आधुनिक कारखानदारीच्या नव्या वाढीमुळे सिद्ध झाले आहे.

मार्क्सच्या अर्थशास्त्रातील बदलत्या आणि स्थिर भांडवल या संकल्पना, पिळवणुकीची आणि भांडवल संचयाची संकल्पना, मार्क्सचे आर्थिक अरिष्टां-संबंधीचे आणि भांडवलशाहीच्या विनाशासंबंधीचे आडाखे यांचे फारसे महत्त्व आज उरलेले नाही. भांडवलशाही पाश्चात्त्य राष्ट्रे रशिया आणि चीनपेक्षा जास्त समृद्ध आणि प्रगत दिसू लागलेली आहेत. थोडक्यात, अर्थशास्त्रज्ञ मार्क्सचा पराभव परिस्थितीनेच केला आहे. पण मौज अशी आहे, की अर्थशास्त्रज्ञ मार्क्स आज संपुष्टात आला असला तरी त्याची जागा समाजचिंतक मार्क्सने घेतली आहे. अगदी मार्क्सिस्ट समाजशास्त्र निर्माण होण्याची शक्यता नसली तरी आधुनिक काळात जोराने उदयाला आलेल्या समाजशास्त्राला मार्क्सच्या सामाजिक विचारांपासून मोठी प्रेरणा प्राप्त झाली आहे. समाजशास्त्राचा एक पूर्वसूरी, जनक म्हणून त्याच्याकडे पाहाण्यात येऊ लागले आहे.

समाजशास्त्रात महत्त्वपूर्ण मानल्या जाणाऱ्या समस्यांना मार्क्सच्या विचारांनी कळत नकळत स्पर्श केला आहे. व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधांचे स्वरूप काय, समाजातील घटकांचे/समूहांचे संबंध विसंवादी, संघर्षात्मक का असतात, समाजव्यवस्थेचे स्वरूप कशा प्रकारचे असते, समाजव्यवस्थेची जडणघडण कशी बदलते, त्यात परिवर्तने कशी घडून येतात इत्यादी समाजशास्त्रात महत्त्वाच्या ठरणाऱ्या समस्यांची उत्तरे देण्याचा अनधिकृत प्रयत्न मार्क्सच्या चिंतनात दिसून येतो. या समस्यांकडे समाजशास्त्रीय समस्या म्हणून त्याने पाहिलेले नाही एवढेच. पण मार्क्स स्वतःला शास्त्रज्ञ समजत असे. डार्विनने ज्याप्रमाणे प्राण्यांच्या अवयवांच्या उत्क्रांतीचे विश्लेषण केले तसेच आपण समाजातील संस्थापक अवयवांचे विश्लेषण करीत आहोत आणि त्यांची उत्क्रांती स्पष्ट करण्याची धडपड करीत आहोत अशी त्याची निश्चित भूमिका होती. मानवी श्रमाच्या विकासाचे वर्णन त्याने ज्या पद्धतीने केले आहे त्यावरून ही भूमिका रास्तच आहे असे आपण म्हणू शकतो.

सामाजिक रचनेचा डोलारा– कायदा, राज्य, साहित्य, कला, धर्म इ.– व समाजाची आर्थिक रचना यांच्या संबंधांचे विश्लेषण ही मार्क्सने समाजशास्त्राला दिलेली देणगीच आहे. सामाजिक क्रांतीच्या संदर्भात सामाजिक परिवर्तनाची मीमांसा मार्क्स करतोच. असे मानले जाते, की क्रिटिक ऑफ पोलिटिकल इकॉनमीच्या त्याच्या प्रस्तावनेत मार्क्सच्या समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणाचे सार सामावले आहे

मार्क्सच्या समाजचिंतनात भविष्यकाळातील आदर्श समाजाचे स्वप्न रंगविले आहे. या चित्रात मार्क्सचे समाजशास्त्र आणि सामाजिक तत्त्वज्ञान यांचा रम्य संगम झालेला आढळतो. अनेक राजकीय चळवळींना ह्या चित्राने स्फूर्ती दिलेली आहे. द्युरखाईम, वेबरपासून अगदी टाल्कट पार्सनपर्यंत अनेक समाजशास्त्रज्ञांवर मार्क्सच्या विचारांची छाप कळत नकळत पडलेली आहे हे आपल्याला दिसून येते. आधुनिक समाजशास्त्रीय विचारात मार्क्सचे मर्यादित परंतु निश्चित महत्त्व राहाणार आहे.

मार्क्सचा ऐतिहासिक नियतवाद, जडवाद, यांच्यात मात्र आज कोणाला स्वारस्य उरलेले दिसत नाही. उलट त्याच्या सुरुवातीच्या लिखाणातील स्वातंत्र्यविषयक चिंतनच आज आकर्षक वाटत आहे. आणि मार्क्सच्या साहित्यविषयक काही उद्‌गारांचा आधार घेऊन वाङ्मयीन दृष्टिकोण विकसित करता येतो का याचे प्रयत्न काही समीक्षक पुन्हा नव्याने करू लागले आहेत. मार्क्सचे हे चिंतन कमी मोलाचे नसले तरी विसाव्या शतकातील आधुनिकतेवर ठसा उमटविणारे हे विचारधन नव्हे. मार्क्सच्या दृष्टिने

कम्युनिझम म्हणजे व्यक्तीव्यक्तींचे मुक्त संघटन आहे, साहित्यिक सामाजिक बांधिलकी मानली तरी तो मुक्तच असला पाहिजे, वगैरे गोष्टी आज मांडणे म्हणजे झालेल्या जखमांवर मीठ चोळण्याजोगे आहे. कम्युनिस्ट फौजा अफगाणिस्थानसारखा छोटासा स्वाभिमानी देश वळकावित असताना आणि त्याचे तुरुंगात रूपांतर करीत असताना या विचारांचे आवाहन सामान्य माणसाला पोहोचणार तेच मुळी शंकाकुशंकांचे रंग घेऊन. कारण विषयवार कप्पे असतात विद्यापीठात आणि ग्रंथालयात. वास्तवातही नाही आणि माणसाच्या मनातही नाही.

— ८ —

आधुनिक माणसाला 'रस' वाटावा, त्याची करमणूक व्हावी असे मार्क्सचे जीवनचरित्र (१८१८-८३) नाही. परंतु ज्यांना ज्यांना विचारात रस आहे आणि ज्यांना ज्यांना 'तत्त्वज्ञान' ही चर्चा, परिसंवादात निर्माण होणारी वस्तू नसून जीवनात जगून दाखवावयाची गोष्ट आहे असे वाटते त्यांना त्यांना मार्क्सचे चरित्र मोलाचे आणि स्फूर्तिदायक वाटत राहील. हिंदू पतिव्रतेप्रमाणे त्याला खडतर जीवनात साथ देणारी त्याची सुंदर आणि प्रेमळ पत्नी जेनी, त्याच्या झंजावाती विचारसंघर्षात त्याला निरामय आधार देणारा त्याचा परममित्र ऐंगेल्स, मार्क्सचे मुलांवरचे निस्सीम प्रेम आणि अशा प्रेमासाठी त्याला वाटणारा जीझसविषयीचा जिव्हाळा, त्याच्या कुटुंबात धर्मग्रंथांप्रमाणे वाचले जाणारे दांते आणि शेक्सपीअर, त्याचे दारूचे आणि पुस्तकांचे वेड, मार्क्स पतीपत्नींना घडलेला तुरुंगवास, औषधे देता न आल्याकारणाने मृत्युमुखी पडलेली त्याची गुईदो आणि फ्रान्झिस्का ही अपत्ये, केवळ पाव आणि बटाटे खाऊन मार्क्स कुटुंबाने काढलेले कित्येक दिवस, हे सारे काही एखाद्या भारतीय दळभद्री परंतु तेजस्वी ब्राह्मणी कुटुंबात शोभावे असेच आहे.

त्याग, निःस्वार्थीपणा, अतुलनीय धैर्य, अत्यंत साधी राहाणी, अखंडित व्यासंग, विलक्षण जिद्द, निर्भयपणा, मूलगामी नवीन विचार मांडण्याची धडपड, समर्पितता, जे का रंजले गांजले त्यांच्याविषयीची अपार कणव, दारुण परिस्थितीतही न झांकळणारी विनोदबुद्धी, यांनी मार्क्सचे व्यवहारतः पूर्ण अयशस्वी ठरलेले जीवन तेजस्वी केलेले दिसते. मार्क्सचे विचार न पटणे सहज संभाव्य आहे; परंतु त्याचे चरित्र वाचून भारावून न जाणे केवळ अशक्य आहे. रजोगुणी असले तरी अखेरीस हे एका महान् ऋषीचेच चरित्र आहे. विशाल अंतःकरणाच्या संतत्वाचा प्रत्यय जरी येथे येत नसला तरी धीरोदात्त शोकात्म नायकत्वाचा प्रत्यय हे चरित्र जरूरच देते.

मार्क्सचे चरित्र आज आपण तटस्थपणेही पाहू शकतो; आणि तसं पाहिलं तर ते घोडचुकांनी आपल्याला भरलेलं दिसतं. मार्क्सने बिस्मार्कला समजावूनच घेतलेलं दिसत नाही. प्रशियन शक्ती जर्मनीचं एकीकरण घडवून आणतील, अनेक संस्थानांतून एक राष्ट्र उभं करू शकतील याचा अंदाजच त्याला आलेला दिसत नाही. फ्रान्स आणि इंग्लंडमध्ये क्रांत्या घडून येतील हे त्यांचे अंदाज पार साफ फसलेले दिसतात. बाकुनिनसारख्या जबऱ्या क्रांतिकारकाशी जुळवून घेण्यात मार्क्स फार कमी पडलेला दिसतो. त्याचप्रमाणे विलिचच्या लोकप्रियतेला कमी लेखण्याची चूक त्याने केलेली दिसते. फ्रान्समधील क्रांतिकारक चळवळीतील गुप्त संघटनांचे माहात्म्य त्याने कमी लेखलेले दिसते. युरोपात १८५० मध्ये आर्थिक कोंडी होईल हा त्याचा अंदाज साफ चुकलेला दिसतो. ब्लांकीस्ट क्रांतिकारकांबरोबर त्याने केलेली हातमिळवणी निष्फळ ठरल्याचे दिसून येते. जर्मनीमधील प्रोलेटारियन्सनी फ्रान्समधील उठावावर अवलंबून राहाता कामा नये तर स्वतः एकदम उठाव केला पाहिजे हे गोटशाल्कचे म्हणणेच मार्क्सपेक्षा योग्य दिसते. क्रांतीचा शत्रू रशिया नाही तर जर्मनीच आहे हे मार्क्सला फारच उशीरा कळलेले दिसते. मुख्य म्हणजे खुद्द कामगारवर्गाच्या मानसशास्त्राचे अचूक ज्ञान करून घेण्याचा प्रयत्न मार्क्सने केलेला दिसत नाही. एकंदरीत कामगारांना क्रांती करण्यापेक्षा मध्यमवर्गीय सुखे मिळावी याचीच जास्त-खरी ओढ असते याचे भान त्याला दिसत नाही. मार्क्सच्या राजकीय जीवनाची परवड त्याला राजकीय परिस्थितीचे अचूक वाचन न करता आल्यामुळे झालेली दिसते. इतर मातबरांना फारच कमी लेखण्यामुळे झालेली दिसते.





पण या अशा जीवनगाथेतून पुढे इतक्या प्रचंड मोठ्या प्रमाणावर यशस्वी होणारा आणि जग हादरवून सोडणारा मार्क्सवाद निर्माण व्हावा आणि त्याने लोकशाही राष्ट्रांतील समाजवादावरही न पुसणारा ठसा उमटवावा हा प्रकारच स्तिमित करणारा आहे.

फार थोडयांना माहित असते, की मार्क्सने त्याच्या कर्तृत्वाची सुरुवात कविता लिहून आणि एक काव्यसंग्रह प्रकाशित करून केली. मार्क्सचा मेंदू शास्त्रज्ञाचा, तत्त्वज्ञाचा, विद्वानाचा होता. परंतु त्याचे हृदय कवीचे होते. हे कवीहृदय जर आपण जोपासू शकलो तर मार्क्सच्या विचारांचा विधायक विकास यापुढील काळातही करून आधुनिक मानव त्याचे यांत्रिक, धंदेवाईक जीवन योग्य मार्गावर आणून अर्थपूर्ण करू शकेल.

मार्क्सचे काव्य त्याच्या क्रांतित्वात आहे आणि हेच काव्य आपण विधायक तऱ्हेने कारणी लावले पाहिजे. पृथ्वीतलावर खरे आनंदवन निर्माण करण्यासाठी वापरले पाहिजे. ऐन विशीत मार्क्सने आणि त्याच्या सहकाऱ्यांनी 'राईनिश्अ त्सायटुंग' नावाचे वृत्तपत्र काढले होते. क्रांतिकारी समाजवाद प्रसृत करण्याचे काम करण्यासाठी. अर्थात् तत्कालीन प्रशियन सरकारच्या दडपणामुळे हे लवकरच बंद करावे लागले. हा प्रसंग मार्क्सने शेवटच्या अंकात एक कविता देऊन साजरा केला. ती मुळातून देण्याचा मोह आवरत नाही. ही कविता लिहिताना जी भावना त्याच्या मनात दाटून आली होती, तीच भावना मरतानाही त्याच्या मनात होती असे म्हणावेसे वाटते.

Wir liessen kühn der Freiheit Fahne wehen
Vnd ernst tat jeder Schiffmann seine Pflicht
War d'rum vergebens auch der Mannschaft Spahen :
Die Fahrt war schön und sie gereut uns nicht.

Dass uns der Gotter Zorn hat nachgetrachtet
Es schreckt uns nicht, dass unser Mast gefallt.
Denn auch Kolumbus ward zue-rst verachtet
Vnd endlich sah er doch die neue Welt.

Ihr Freunde, deren Beifall uns geworden
Ihr Genger, die ihr uns mit Kampf geehrt,
Wir sch'n uns wieder einst an neuen Borden,
Wenn Alles bricht, der Mut bleibt unversehrt.

"ध्वज स्वातंत्र्याचा निर्भय फडकाविला
कर्तव्य पाडिले आम्ही प्रत्येकाने पार
निष्फळ ठरला आमुच्यावरचा पहारा
हा प्रवास सार्थक कुठे खंत ना खेद.

जरी संतापाने लाल जाहले देव
अन् शीड मोडले तरी ना भ्यालो आम्ही
जाहली कुचेष्टा कोलंबसची पहिली
गवसले नवे जग परि ते त्यास अखेरी.

टाळ्यांचा वर्षाव आमुचे आज मित्र हे करिती
अन् शत्रु आमुचे शर्थीने जे लढती
भेटु तयांना पुन्हा एकदा नव्या किनाऱ्यावरती
सर्व कोसळे, अखंडीत परि धैर्य आमुच्या उरी."

अनुक्रमणिका

बर्ट्रंड रसेल : अनु. दि. य. देशपांडे

तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान*–४

अनुवादकाचे प्रास्ताविक

तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान या ग्रंथाच्या अनुवादाच्या तिसऱ्या भागाला जोडलेल्या अनुवादकाच्या प्रास्ताविकात असे म्हटले होते की रसेलने तार्किकीय परमाणुवादात प्रामुख्याने दोन उपकरणांचा उपयोग करून घेतला आहे. त्यांपैकी एका उपकरणाचा– म्हणजे वर्णनांच्या उपपत्तीचा– परिचय तिसऱ्या लेखांकाच्या प्रास्ताविकात करून दिला असून, आता या शेवटच्या लेखांकात दुसऱ्या उपकरणाच्या– म्हणजे तार्किकीय रचनेच्या पद्धतीचा (the method of logical constructions) –परिचय करून घ्यायचा आहे.

वर्णनांची उपपत्ती आणि तार्किकीय रचनांची पद्धती यांचा परस्परांशी फार जवळचा संबंध आहे. खरे म्हणजे तार्किकीय रचनांची पद्धती ही वर्णनांच्या उपपत्तीतून उद्भवलेली पद्धती आहे. आपण पाहिल्याप्रमाणे वर्णनांची उपपत्ती ही भाषिक विश्लेषणाची पद्धती आहे. तिच्यात असे दाखविले आहे की काही शब्दप्रयोग हे वास्तवांच्या तार्किकीय आकारासंबंधाने दिशाभूल करणारे असतात. ते असे सुचवितात की वाक्यातील उद्देश्यपदाने व्यपदिष्ट वस्तू असल्या पाहिजेत; परंतु रसेलच्या उपपत्तीनुसार आपण त्या वाक्याचे असे पुनर्लेखन करू शकतो की त्यातून वर्णनात्मक संकेत (descriptive symbol) नाहीसा होतो आणि तरी मूळ विधान आणि नवीन विधान एकच आहेत हे स्पष्ट दिसते. यावरून असे सिद्ध होते की वर्णनात्मक संकेताने व्यपदिष्ट वस्तू असली पाहिजे हा आग्रह चुकीचा आहे. अशा संकेतांना रसेलने 'अपूर्ण संकेत' (incomplete symbol) ही संज्ञा दिली असून *Principia Mathematica* मध्ये त्याने त्याचे पुढील स्पष्टीकरण दिले आहे : '"अपूर्ण" संकेत या शब्दाने आम्हाला असा संकेत अभिप्रेत आहे की ज्याला एकाकीपणे (in isolation) कसलाही अर्थ नसतो[१], परंतु ज्याला काही संदर्भात अर्थ प्राप्त होतो. ...अशा संकेतांची प्रयुक्तावस्थेत व्याख्या (definition in use) करता येते असे म्हणता येईल.' यांची उदाहरणे म्हणून रसेल 'the so and so' या आकाराचे शब्दबंध देतो. म्हणजे सर्व वर्णने अपूर्ण संकेत असतात. अपूर्ण संकेताचे दुसरे वैशिष्ट्य असे आहे की तो ज्या वाक्यात उद्देश्यस्थानी असतो त्या वाक्याचे आपण असे पुनर्लेखन करू शकतो की मूळ वाक्याचा अर्थ कायम राहूनही नवीन वाक्यातून तो अपूर्ण संकेत नाहीसा झालेला असतो. उदा. 'गोल चौरस अस्तित्वात नाही.' या वाक्याचे आपण पुढीलप्रमाणे पुनर्लेखन करू शकतो : 'अशी एक वस्तू आहे जी गोल आहे आणि चौरस आहे, हे असत्य आहे', आणि तसे केल्यावर त्यात 'गोल

---

* जून, १९८० अंकात 'तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान'चा तिसरा भाग प्रसिद्ध झाला होता. या अंकात त्याचा शेवटचा भाग प्रसिद्ध होत आहे. –का. सं.

१. या ठिकाणी आपण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की रसेल 'अर्थ' हा शब्द 'denotation' या अर्थी, वस्तुनिर्देश या अर्थी वापरतो. शब्दाचा अर्थ म्हणजे जिचा तो शब्द प्रतिनिधी आहे अशी वस्तु (what a word stands for). हे लक्षात ठेवले नाही तर अपूर्ण संकेतांना एकाकीपणे अर्थ नसतो ह्या रसेलचे म्हणण्याचा अर्थ आपल्याला कळणार नाही.

अनुक्रमणिका

चौरस ' हा शब्दबंध नाहीसा झालेला आढळेल. यावरून असे सिद्ध होते की ' गोल चौरस ' जिचे नाव आहे अशी वस्तू नसूनही ज्याचे उद्देश्यपद ' गोल चौरस ' आहे अशा वाक्याला अर्थ असू शकतो.

याप्रमाणे अपूर्ण संकेतांच्या कल्पनेतील महत्त्वाचा भाग हा आहे की त्यांनी व्यपदिष्ट वस्तू असली पाहिजे, तिला अस्तित्व असले पाहिजे, असे म्हणता येत नाही. व्यपदिष्ट वस्तू अस्तित्वात नसतानाही त्यांच्याविषयीची विधाने अर्थपूर्ण, एवढेच नव्हे, तर सत्यही असू शकतात ह्या कल्पनेवर तार्किकीय रचनांची कल्पना आधारली आहे. स्थूलमानाने बोलायचे तर असे म्हणता येईल की **क्ष** ही वस्तू तार्किकीय रचना आहे असे म्हणण्याचा अर्थ एवढाच आहे की ' क्ष ' (म्हणजे **क्ष**चे नाव) अपूर्ण संकेत आहे. म्हणजे **क्ष** तार्किकीय रचना आहे याचा अर्थ **क्ष** विषयीच्या विधानाचे विश्लेषण केल्यास आपल्याला असे विधान मिळते की ज्यात ' क्ष 'चा तुल्ययोगी घटक नसतो, म्हणजे ती विधाने **क्ष** संबंधी नसून दुसऱ्याच काही (एका किंवा अनेक) वस्तूंसंबंधाने असतात. उदा. रसेल म्हणतो की वर्गांचे संकेत अपूर्णसंकेत आहेत; कारण एखाद्या वर्गाविषयीच्या विधानाचे विश्लेषण त्या वर्गाच्या सदस्यासंबंधीच्या विधानांत करता येते. उदा. 'मनुष्य मर्त्य आहे ' हे विधान मनुष्य या वर्गासंबंधाने आहे असे दिसते. त्यावरून वर्गांना सदस्यांच्या अस्तित्वाहून भिन्न स्वतंत्र अस्तित्व असते असे आपल्याला वाटते. पण रसेलचे म्हणणे असे आहे की ' मनुष्या'-विषयीच्या विधानाचे विश्लेषण ' सॉक्रेटीस मेला ', ' प्लेटो मेला ', ' अॅरिस्टॉट्ल मेला ', इ. विशेषां-विषयीच्या विधानांत करता येते, आणि म्हणून वर्गाविषयी काही म्हणणे म्हणजे त्याच्या सदस्यां-विषयी काही म्हणणे असते असे दिसून येते. यावरून वर्ग (सदस्यांव्यतिरिक्त) नाहीत असे सिद्ध होत नाही, पण ते न मानले तरी वर्गविषयक विधानांचा अर्थ आणि त्यांची सत्यासत्यता अबाधित राहते असे म्हणता येते. हीच गोष्ट तार्किकीय रचनेच्या भाषेत सांगायची तर वर्ग ह्या तार्किकीय रचना आहेत, आणि त्या त्यांच्या सदस्यांतून निर्माण होणाऱ्या रचना आहेत.

येथपर्यंत **प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका** या ग्रंथामध्ये जे विवेचन आले आहे त्याच्याआधारे ' अपूर्ण संकेता'चे विवेचन केले. परंतु त्यानंतर लिहिलेल्या ग्रंथांत ही कल्पना काहीशी अधिक विकसित झाली आणि तिला ' तार्किकीय रचने'च्या कल्पनेची जोड दिली गेली. त्या स्वरूपात ह्या कल्पनेचा उपयोग ज्ञानमीमांसा आणि अतिभौतिकी याही क्षेत्रांत मोठ्या प्रमाणावर झाला. त्याचे स्वरूप आता स्पष्ट केले पाहिजे.

रसेलचा ज्ञानशास्त्रीय आणि अतिभौतिकीय वारसा ब्रिटिश अनुभववादाचा होता. आपले निसर्गा-विषयीचे समग्र ज्ञान इंद्रियानुभवातून उद्भवलेले आहे असे प्रतिपादणाऱ्या बार्क्ली आणि ह्यूम यांच्या परंपरेत रसेल वाढला होता. आपल्या बाहेरच्या जगाचे ज्ञान केवळ इंद्रियांनी होते हे जर खरे असेल तर त्या जगाचे स्वरूप काय असले पाहिजे हा अनुभववादी प्रश्न रसेललाही सोडवायचा होता. बार्क्ली आणि ह्यूम यांचे विवेचन बरेच स्थूल आणि ढोबळ झाले होते. उदा. बार्क्ली म्हणाला होता की हे टेबल म्हणजे माझी वेदने होत, आणि ह्यूम म्हणाला होता की अहं म्हणजे अवेक्षणांची (perceptions) अखंड श्रेणी. ही दोन्ही मते ढोबळ असली तरी त्यात तथ्यांश आहे, आणि त्यांच्यावर संस्कार करून, त्याची परिशुद्धि करून, आपले निसर्गाचे सर्व ज्ञान अनुभवातून येते हे दाख-विण्याचा रसेलचा प्रयत्न होता. हे रसेलने केलेले संस्कार कोणते ते आता थोडक्यात पाहू.

उदाहरणार्थ, हे टेबल घ्या. हे टेबल मी येथून पाहतो आहे, आणि तेच टेबल तुम्ही तेथून पाहता आहा, किंवा मीही तेथून पाहू शकतो. परंतु येथून टेबल जसे दिसते तसे ते तेथून दिसत नाही; परंतु तरी ते एकच टेबल आहे असे आपण म्हणतो. तात्त्व-ज्ञानिक परिभाषा वापरायची तर त्या टेबलाचे मला येथून आणि तेथून भिन्न अवभास (appearances) प्राप्त होतात, पण त्या भिन्न अवभासांमागे एकच तेच टेबल आहे असे आपण म्हणतो. तसेच गेल्या आठवड्यात जे टेबल मी पाहिले तेच हे टेबल आहे, म्हणजे गेल्या आठवड्यात मला प्राप्त झालेला अवभास आणि आता प्राप्त होणारा अवभास हे दोन्ही एकाच टेबलाचे अवभास आहेत, असेही आपण

म्हणतो. यावरून असे दिसते की आपल्याला टेबलाचे वेळोवेळी वेगवेगळे अवभास प्राप्त होतात, परंतु खरे टेबल आपल्याला कधीच पाहायला मिळत नाही; कारण खरे टेबल एकच, न बदलणारी वस्तू असते, तर अनुभवाला येणारे अवभास भिन्न भिन्न आणि क्षणभंगुर असतात. मग अवभासांच्या मागे एकच, कायम टिकणारी वस्तू आहे हे आपण कशाच्या आधाराने म्हणतो ? १९१२ साली प्रसिद्ध झालेल्या *Problems of Philosophy* या ग्रंथात रसेलने स्वीकारलेली भूमिका अशी होती की टेबल म्हणजे आपल्याला प्राप्त होणाऱ्या अवभासाचे **कारण**. पण या मतात एक मोठी अडचण होती. ती अशी की अवभासांचे हे कारण कधीही आपल्या अनुभवाला येत नाही, ते अवभासाहून सर्वथा भिन्न असले पाहिजे. पण अनुभवविषय अवभासांपासून आपण त्यांच्या कारणांकडे कसे जाऊ शकतो ? रसेल म्हणाला होता अनुमानाने. पण ही अनुमित वस्तू अनुभूत वस्तूहून सर्वथा भिन्न असल्यामुळे तिचे अनुमान तरी कसे करणार ? म्हणजे ती एक अनुभवातीत अज्ञेय वस्तू आहे असे म्हणावे लागेल. ही भूमिका उघडच असमाधानकारक होती. शिवाय तिच्यात आणखी असा दोष होता की खरे टेबल जर कधीही अनुभवविषय होत नसेल, आणि ते जर तत्त्वतः अज्ञेय अशी वस्तू असेल, तर हे विवेचन आपल्या अनुभवाशी विसंगत होईल; कारण आपण खरे टेबल अज्ञात आणि अज्ञेय असे मानीत नाही. रसेलचे म्हणणे असे की जर टेबलाचा आपला अनुभव अवभासांचा, वेद्यार्थांचा बनलेला असेल, आणि भिन्न अवभास एकाच टेबलाचे आहेत हे आपण अनुभवाने जाणत असू, तर ज्यामुळे अनेक अवभास एकाच टेबलाचे अवभास आहेत असे आपण म्हणतो ती गोष्टही अनुभवविषय असली पाहिजे. अशी गोष्ट म्हणजे अनुभूत वेद्यार्थांचे गुण, आणि त्यांचे संबंध. म्हणजे एका टिकणाऱ्या, संतत त्याच टेबलाच्या कल्पनेची व्याख्या आपल्याला अनुभूत वेद्यार्थांच्या गुणांनी आणि परस्परसंबंधांनी करावी लागेल. ही व्याख्या करण्याचे तंत्र म्हणजे तार्किकीय रचनेची पद्धत. १९१४ साली रसेल म्हणू लागला की ओकमच्या वस्तऱ्याचे प्रतिपादन असे केले पाहिजे : 'जेथे जेथे शक्य असेल तेथे अनुमित वस्तूंच्या जागी तार्किकीय रचनांची स्थापना करा.' आता ह्या तार्किकीय रचनांच्या कल्पनेच्या साह्याने भौतिक वस्तूची (उदा. टेबल) व्याख्या कशी करता येईल ते पाहू.

आपल्याला टेबलाची व्याख्या वेद्यार्थांच्या साह्याने करायची आहे. तसे करायचे तर आपल्याला असे म्हणावे लागेल की टेबलाविषयी कोणतेही विधान करणे म्हणजे वेद्यार्थांविषयी विधान करणे होय. याचा अर्थ असा की ज्यात 'टेबल' हा शब्द उद्देश्यस्थानी आहे अशा विधानाचे विश्लेषण आपण अशा काही (एका किंवा अनेक) विधानांत करू शकतो की जी वेद्यार्थांविषयीची विधाने आहेत, आणि ज्यांत भौतिक वस्तूचे नाव (उदा. 'टेबल') येत नाही. म्हणजे टेबलाविषयी काही म्हणणे अंती वेद्यार्थांविषयी काहीतरी म्हणणे असते. मात्र या ठिकाणी हे लक्षात ठेवले पाहिजे की टेबलाविषयी आपण ज्या विधेयाचे विधान करतो नेमके त्याच विधेयाचे विधान आपल्याला कोणत्याही वेद्यार्थासंबंधाने करता येत नाही, उदा. 'हे टेबल लाकडाचे आहे', 'त्या टेबलावर पुस्तके ठेवलेली आहेत' याचे विश्लेषण 'अमुक वेद्यार्थ लाकडाचा आहे' किंवा 'अमुक वेद्यार्थावर पुस्तके ठेवली आहेत' असे होऊ शकत नाही, कारण वेद्यार्थ ही वस्तू लाकडाची असू शकत नाही, किंवा त्याच्यावर पुस्तक ठेवता येणार नाही. वेद्यार्थांचे परस्परांशी काही साम्यभेदाचे आणि स्थलकालात्मक असे संबंध असतात आणि ते आपण फक्त अनुभवू शकतो. म्हणून भौतिक वस्तूंविषयीच्या विधानांचा अनुवाद वेद्यार्थांविषयीच्या काही विधानांत केला जाऊ शकतो असे असले तरी त्याचा अर्थ भौतिक वस्तुविषयी ज्या विधेयाचे प्रतिपादन केले जाते त्याच विधेयाचे प्रतिपादन व वेद्यार्थाविषयीच्या विधानात केले जाते असा होत नाही. भौतिक वस्तू आणि वेद्यार्थ यांचे अतिभौतिकीय आणि ज्ञानमीमांसीय स्तर भिन्न आहेत. वेद्यार्थ हे अनुभवाचे साक्षात् विषय असतात, तर भौतिक वस्तू अनुभवाचा विषय होऊ शकत नाही. तसेच वेद्यार्थ हे जगाचे मूलभूत, प्राथमिक किंवा अंतिम अतिभौतिकीय घटक आहेत, तर भौतिक वस्तू तशा नाहीत. याप्रमाणे भौतिक वस्तुविषयक विधानाचे विश्लेषण जेव्हा वेद्यार्थविषयक विधानांत केले जाते तेव्हा आपण एका स्तराच्या विधानाचा अनुवाद

अनुक्रमणिका

भिन्नस्तरीय विधानात करीत असतो. म्हणून नंतरच्या तत्त्वज्ञांनी विश्लेषणाचे समस्तरीय (same-level) आणि भिन्न स्तरीय (new-level) विश्लेषण असा भेद केला. '**वेव्हर्लीचा** कर्ता स्कॉच् होता' याचे विश्लेषण समस्तरीय आहे, कारण वेव्हर्लीचा कर्ता स्कॉट् ही त्याच स्तराची वस्तू आहे; उलट भौतिक वस्तूचे वेद्यार्थाच्या परिभाषेत केले जाणारे विश्लेषण भिन्नस्तरीय आहे; कारण भौतिक वस्तू आणि वेद्यार्थ यांचे स्तर ज्ञानमीमांसीय आणि अतिभौतिकीय या दोन्ही दृष्टींनी भिन्न आहेत, तसेच या दुसऱ्या प्रकारच्या विश्लेषणाला विलोपनवादी विश्लेषण (reductive analysis) असेही नाव आहे, कारण त्यांत एका प्रकारच्या वस्तूंचे विलोपन त्याहून मूलभूत अशा प्रकारच्या वस्तूंत केले जाते.

आता तार्किकीय रचना म्हणजे काय याचा उलगडा करता येईल. अमुक एक गोष्ट (समजा, क्ष) तार्किकीय रचना आहे असे म्हणणे म्हणजे असे म्हणणे होय की तिचा व्यपदेशक संकेत ('क्ष') अपूर्ण संकेत आहे. म्हणजे जे विधान दर्शनी क्ष विषयी दिसते ते वस्तुतः अन्य वस्तूंविषयीच्या विधानांशी सममूल्यी असते. हे जर आपण करू शकलो, तर ज्या वस्तूंचा आपल्याला साक्षात् अनुभव नाही (असू शकत नाही), त्या वस्तूंचे अस्तित्व न मानताही त्या वस्तूविषयीची आपण करीत असलेली सर्व विधाने कशी सार्थ असू शकतात हे आपण दाखविले असे होईल. याप्रमाणे गणितीय तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न सोडविताना सुचलेली ही कल्पना अनुभववादी ज्ञानमीमांसेत उपयोगी पडली, आणि तिच्या साह्याने एक अतिभौतिकीय सिद्धांत मांडता आला. ज्ञानमीमांसेत त्या काळी प्रतिष्ठा पावलेल्या वेद्यार्थांच्या उपपत्तीची (sense-datum theory) (हिचेही जनकत्व अंशतः रसेलकडेच जाते) सांगड मूलभूत पारमाण्विक विधानांच्या तार्किकीय उपपत्तीशी घालून रसेल म्हणाला की तार्किकीय पारमाण्विक विधाने ज्या मूलभूत विशेषाविषयी आहेत असे मी म्हणतो ते विशेष म्हणजे वेद्यार्थ होत. याप्रमाणे वेद्यार्थांतून सर्व भौतिक जगाची तार्किकीय रचना करता येते असे दाखवून अनुभववादी ज्ञानमीमांसेला तार्किकीय सिद्धांतांची जोड देऊन एक नवी अतिभौतिकीय मीमांसा त्याने मांडली.

ज्या प्रमाणे भौतिक वस्तू या तार्किकीय रचना आहेत आणि त्या वेद्यार्थांतून सिद्ध होऊ शकतात, त्याचप्रमाणे ज्यांना आपण मते किंवा पुरुष[२] (person) म्हणतो तेही तार्किकीय रचनाच आहेत, आणि त्यांचीही सामग्री अनुभवदत्तच असली पाहिजे. आपण सामान्यपणे असे मानतो की आपल्या मनात येणाऱ्या आणि जाणाऱ्या व्यापारांच्या 'मागे' एक कायम, टिकणारा, शुद्ध अहम् आहे. परंतु त्याचा आपल्याला परिचय नाही असे जे ह्यूमने प्रतिपादले आहे त्यात पुष्कळच तथ्य आहे. तेव्हा आपल्याला पुरुषकल्पनेची व्याख्या आनुभविक सामग्रीतूनच द्यायला पाहिजे. रसेल म्हणतो की सुखदुःखादि आणि वेदनविचारादि अनुभव आपल्या मनात क्रमाने येऊन नाहीसे होतात, त्यांना एकत्र बांधणारा दुवा अनुभवातीत असू शकणार नाही. तो आपल्याला अनुभवातच शोधला पाहिजे. तो दुवा स्थूलमानाने बोलायचे झाले तर स्मृती हा असावा असे त्याचे मत आहे. स्मृतीच्या संबंधाने बांधलेले सर्व अनुभव मिळून एक मन किंवा पुरुष होतो असे म्हणता येईल. म्हणजे पुरुष ही तार्किकीय रचना आहे, आणि तिची सामग्री वेदने, कल्पना, सुखदुःखादि भाव, विचार इ. आणि त्यांचे स्मृतिसंबंध. म्हणून पुरुषाविषयीच्या विधानाचे विश्लेषण आपण आपल्या वेदनांविषयीच्या विधानांत करू शकतो असे रसेल म्हणतो. म्हणजे पुरुषही तार्किकीय रचना आहेत.

या संबंधात एक गोष्ट लक्षणीय आहे. ती म्हणजे या सबंध व्याख्यानमालेत 'Logical construction' हा शब्द एकदाही येत नाही. हे चमत्कारिक आहे, कारण १९१४ मध्ये हा शब्द रसेलने प्रथम वाप-

२. 'person' या शब्दाला मी सरळ 'पुरुष' हा शब्द वापरतो. त्यात अडचण एकच दिसते, आणि ती म्हणजे तो शब्द पुल्लिंगी आहे, आणि स्त्रियाही persons असल्यामुळे आपल्याला नपुंसकलिंगी शब्द सापडला तर हवा आहे. परंतु ज्याप्रमाणे 'मनुष्य' हा पुल्लिंगी शब्द स्त्रियांनाही लागू पडतो त्याचप्रमाणे 'पुरुष' हा पुल्लिंगी शब्दही स्त्रियांनाही लागू पडू शकण्यास हरकत नसावी.

रला, आणि त्यानंतर अनेक ठिकाणी तो शब्द आला आहे. परंतु १९१८ साली दिल्या गेलेल्या व्याख्यानांत तो येत नाही. 'construction' हा शब्द दोनदा येतो. 'logical construction' या शब्दांऐवजी 'logical fiction' (तार्किकीय कल्पित) किंवा नुसताच 'fiction' (कल्पित) हे त्याच अर्थाचे शब्द या व्याख्यानात येतात. परंतु 'logical construction' हे शब्द जरी त्यात आले नाहीत, तरी ती संकल्पना मात्र त्यात आली आहे हे निःसंशय.

* * *

७. कोटिविषयक उपपत्ती आणि संकेत-व्यापार : वर्ग

माझ्या आजच्या व्याख्यानाच्या मुख्य विषयाला आरंभ करण्यापूर्वी गेल्या दोन व्याख्यानांत मी अस्तित्वाविषयी जे बोललो त्याचे थोडे स्पष्टीकरण आणि विस्तार करण्याची माझी इच्छा आहे. हे मुख्यत: या वर्गाच्या एका सदस्याकडून मला आलेल्या एका पत्रामुळे आहे, कारण त्यात त्याने अनेक मुद्दे उपस्थित केले आहेत, आणि मला वाटते की ते मुद्दे इतरांच्याही मनांत असावेत.

जो मला **प्रथम** स्पष्ट करायचा आहे तो मुद्दा असा : जेव्हा आपण म्हणतो की एखादी वस्तू (अस्तित्वात) आहे (exists), तेव्हा ती शक्य आहे असे आपण म्हणतो तेव्हा जे म्हणतो तेच म्हणत असतो असे मला म्हणायचे नव्हते. मला जे म्हणायचे होते ते असे की ज्या मौलिक (fundamental) तार्किकीय कल्पनेतून, ज्या प्राथमिक कल्पनेतून, त्या दोन्ही कल्पना उद्भवतात ती एकच आहे. हे म्हणणे म्हणजे असे म्हणणे नव्हे की एखादी वस्तू आहे हे विधान आणि ती शक्य आहे हे विधानही एकच आहेत, कारण ही दुसरी गोष्ट मी मानीत नाही. 'शक्य' हा शब्द मी काहीशा चमत्कारिक अर्थाने वापरला असेल, कारण जिच्याकरिता सामान्य भाषेत शब्द नाही अशा मूलभूत तार्किकीय कल्पनेचा वाचक शब्द मला हवा होता, आणि म्हणून जर आपल्याला ती कल्पना सामान्य भाषेत व्यक्त करायची झाली, तर आपल्याला एखादा शब्द घेऊन त्याला मी 'शक्य' या शब्दाला दिला तो अर्थ व्यक्त करायला लावावे लागते. हा अर्थ त्या शब्दाचा एकमेव अर्थ नव्हे, पण तो माझ्या कार्याकरिता सोयीचा होता. एखादे वैधानिक प्रफल ज्यांत खरे आहे अशी उदाहरणे असतील तर ते प्रफल शक्य आहे असे आपण म्हणतो; परंतु जेव्हा आपण उदाहरणार्थ उद्या पाऊस पडेल हे शक्य आहे असे म्हणतो तेव्हा सामान्यपणे आपला तो अर्थ नसतो. परंतु 'शक्य' या शब्दाचे सामान्य उपयोग या कल्पनेतून एका प्रक्रियेने उद्भवतात असा माझा दावा आहे, उदा. सामान्यपणे आपण जेव्हा एखाद्या विधानाविषयी ते शक्य आहे असे म्हणतो तेव्हा आपला अर्थ असा काही तरी असतो : प्रथम असे व्यंजित केले जाते की ते सत्य आहे की नाही हे आपल्याला माहीत नाही; आणि दुसरे मला वाटते असेही व्यंजित केले जाते की ते विधानांच्या अशा वर्गामधील एक आहे की ज्यातील काही विधाने आपल्याला सत्य म्हणून ज्ञात आहेत. उदा. मी जेव्हा म्हणतो की 'उद्या पाऊस पडेल हे शक्य आहे' तेव्हा 'उद्या पाऊस पडेल' हे विधान '**क** या काळी पाऊस पडतो' या विधानवर्गामधील असते, आणि त्यातील **क** वेगवेगळ्या काळांचे निदर्शक असते. आपला अभिप्राय अंशत: असा असतो की उद्या पाऊस पडेल की नाही हे आपल्याला माहीत नाही, परंतु त्या प्रकारचे विधान खरे असणे संभवते, किंवा ते एका अशा वैधानिक प्रफलाचे मूल्य आहे की ज्याचे एखादे मूल्य आपल्याला सत्य म्हणून ज्ञात आहे. मला वाटते की 'शक्य' या शब्दाचे अनेक दैनंदिन उपयोग याप्रकारचे असतात असे आपल्या लक्षात येईल. म्हणजे जेव्हा आपण एखाद्या विधानासंबंधाने ते शक्य आहे असे म्हणतो, तेव्हा आपला अभिप्राय पुढीलप्रमाणे असतो : 'या विधानात एक घटक असा आहे की ज्याचे रूपांतर आपण व्ययात केल्यास आपल्याला कदाचित (sometimes) सत्य असणारे वैधानिक प्रफल मिळते.' म्हणून आपण एखाद्या विधानासंबंधी ते शक्य आहे असे सरळपणे म्हणता कामा नये, तर ते त्यातील अमुक अमुक घटकाच्या बाबतीत शक्य आहे असे म्हटले पाहिजे. ते अधिक पूर्ण वचन होईल.

जेव्हा मी, उदाहरणार्थ, 'सिंह आहेत' असे म्हणतो तेव्हा मी सिंह शक्य आहेत असे म्हणतो तेव्हा जो अभिप्राय असता तो माझा अभिप्राय नसतो;

अनुक्रमणिका

कारण जेव्हा आपण 'सिंह आहेत' असे म्हणतो तेव्हा त्याचा अर्थ असा असतो की 'क्ष सिंह आहे' हे वैधानिक प्रफल सिंह आहेत या अर्थाने शक्य आहे, परंतु जेव्हा आपण म्हणतो की 'सिंह शक्य आहेत' तेव्हा ते सर्वथा भिन्न प्रकारचे विधान होते, त्याचा अर्थ एखादी व्यक्ती सिंह असू शकेल असा होत नाही, तर ज्यांना आपण 'सिंह' म्हणतो त्या प्रकारचा प्राणिप्रकार असू शकेल. जर आपण म्हणालो की 'एकशृंगाश्व आहेत', तर आपला अभिप्राय असा असेल की एकशृंगाश्व का असू नयेत याचे एकही कारण आपल्याला माहीत नाही, आणि हे विधान 'एकशृंगाश्व आहेत' याहून अगदी भिन्न आहे. एकशृंगाश्व शक्य आहेत असे म्हणताना आपला अभिप्राय काय असेल याचे उत्तर 'उद्या पाऊस पडेल हे शक्य आहे' याच्यासारखाच तो नेहमी असेल हेच आहे. म्हणजे आपला अभिप्राय असा असेल की 'एकशृंगाश्व आहेत' हे विधान अशा विधानवर्गापैकी आहे की ज्या वर्गाची काही उदाहरणे सत्य आहेत हे आपल्याला ज्ञात आहे, आणि एकशृंगाश्वाच्या वर्णनात असे काही नाही की ज्याने असे पशू असू शकत नाहीत असे दाखविले जावे.

एखादे वैधानिक प्रफल शक्य आहे असे जेव्हा मी म्हणतो, आणि त्याने अशी काही उदाहरणे आहेत की ज्यांच्या बाबतीत ते खरे आहे असा अर्थ व्यक्त करतो, तेव्हा मी 'शक्य' हा शब्द बुद्ध्या असामान्य अर्थी वापरतो आहे, कारण माझ्या मूलभूत कल्पनेचा वाचक असा एकच शब्द मला हवा आहे आणि मला जे अभिप्रेत आहे ते व्यक्त करणारा शब्द मला दैनंदिन भाषेत सापडत नाही.

दुसरा मुद्दा असा : असे सुचविले जाते की जेव्हा आपण एखादी वस्तू आहे (exists) असे म्हणतो तेव्हा त्याचा अर्थ असा असतो की ती काळात आहे, किंवा ती काल किंवा अवकाश यांत आहे, निदान काळात तरी आहेच. हा फार प्रचलित प्रस्ताव आहे, परंतु त्या शब्दांच्या त्या उपयोगाच्या बाजूने फारसे काही बोलता येण्यासारखे आहे असे मला वाटत नाही. कारण पहिली गोष्ट म्हणजे अशी की जर आपला अभिप्राय एवढाच असता तर त्याकरिता वेगळ्या शब्दाची गरज नव्हती. दुसरे असे की ज्या वस्तू सामान्यपणे आहेत असे आपण मानतो त्या ज्या कोणत्या अर्थाने आहेत त्या अर्थाविषयी काळात असल्यावाचून वस्तू आहेत काय या प्रश्नाचा विचार आपल्याला करावासा सहज वाटू शकेल. गतानुगतिक (orthodox) अतिभौतिकीत असे मानले जाते की जे खरोखर सत् आहे ते काळात नसते, काळात असणे म्हणजे कमीअधिक प्रमाणात मिथ्या असणे होय, आणि जे खरोखर आहे (exists) ते काळात मुळी नसतेच. तसेच गतानुगतिक ईश्वरविद्येत (theology) ईश्वर काळात नाही असे मानतात. अस्तित्वाची ही कल्पना व्यावृत्त होईल अशा प्रकारे आपण अस्तित्वाची व्याख्या का करावी याचे मला कसलेही कारण दिसत नाही. ज्या काळात नाहीत अशा काही वस्तू आहेत असे मानण्याकडे माझा कल आहे, आणि काळात असणे हा शब्दबंध आपल्याला अभिप्रेत असणारा अर्थ व्यक्त करण्यास समर्पक असताना, आपण 'अस्तित्व' हा शब्द त्या अर्थी वापरावा हे मला खेदजनक वाटेल.

त्या व्याख्येला आणखी एक आक्षेप म्हणजे माझ्या चर्चेत विवक्षित असलेल्या, म्हणजे गणितात रूढ असलेल्या, 'अस्तित्वा'च्या अर्थाला ती अगदीच गैरलागू आहे. जेव्हा आपण 'एक सम मूलसंख्या (prime) आहे (exists)' अशा प्रकारचे अस्तित्वप्रतिपादक प्रमेय घेतो तेव्हा दोन ही संख्या काळात आहे असे आपल्याला म्हणायचे नसते, तर असे म्हणायचे असते की आपल्याला अशी संख्या सापडू शकते की जिच्याविषयी आपण 'ही सम आहे आणि मूलसंख्या आहे' असे म्हणू शकतो. गणितात या प्रकारच्या विधानांना सामान्यपणे अस्तित्व- प्रमेये (existence- theorems) म्हणतात, म्हणजे अमुक अमुक प्रकारची एक वस्तू आहे असे आपण सिद्ध करतो, आणि ती वस्तू गणितातील वस्तू असल्यामुळे तार्किकीय वस्तू असते, सिंह किंवा एकशृंगाश्व यासारखी विशेष वस्तू नसते, तर एखाद्या प्रफलासारखी किंवा संख्येसारखी वस्तू असते. या वस्तूच्या ठिकाणी काळात असण्याचा धर्म उघडच नसतो, आणि मी गेल्या दोन व्याख्यानांत चर्चित असलेल्या अस्तित्वाच्या अर्थाच्या चर्चेत अस्तित्व-प्रमेयाचा हा अर्थ प्रस्तुत असतो. अर्थात् माझे असेही मत आहे की अस्तित्वाचा हा अर्थ अस्तित्वाच्या अधिक रूढ अर्थांना व्यापू शकतो,

अनुक्रमणिका

आणि वस्तुतः तो 'होमर होऊन गेला' किंवा 'रोम्यूलस झाला नाही', किंवा त्याप्रकारचे काहीही जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्या रूढ उपयोगाच्या मुळाशी असलेल्या कल्पनेच्या स्वरूपाचा उद्‌घाटक आहे.

आता मी अस्तित्वाविषयीच्या तिसऱ्या प्रस्तावाकडे येतो. हाही असामान्य नाही. हा प्रस्ताव असा आहे की एखाद्या 'हे' या शब्दाने निर्दिष्ट विशेषाविषयी आपण तो भ्रामक (phantom) नाही, किंवा प्रतिमा (image) नाही, किंवा सामान्य (universal) नाही या अर्थाने आपण 'हे आहे (exists)' असे म्हणू शकतो. मला वाटते की अस्तित्वाच्या या उपयोगात गोंधळ आहेत, खरे म्हणजे काहीशा भयावह चुका आहेत, आणि त्या आपल्या मनातून दूर करणे अतिशय महत्त्वाचे आहे. पहिली गोष्ट म्हणजे आपण भ्रम आणि प्रतिमा यांना सामान्यांपासून वेगळे काढले पाहिजे ; त्या गोष्टी भिन्न स्तरांवर आहेत. ज्या अर्थाने लौकिक वस्तूंना अस्तित्व असते, त्या अर्थाने मग तो कोणताही असो, भ्रामक गोष्टी आणि प्रतिमा यांनाही निःसंशय अस्तित्व आहे, मला असे म्हणायचे आहे की आपण जर डोळे मिटले आणि एखाद्या दृश्याची कल्पना केली, तर ज्या प्रतिमा आपल्या मनापुढे असतात त्या, त्यांची आपण कल्पना करतो त्या काळी निःसंशय अस्तित्वात असतात. त्या प्रतिमा आहेत, काहीतरी घडते आहे, आणि जे घडते आहे ते हे की आपल्या मनापुढे प्रतिमा आहेत, आणि टेबले, खुर्च्या आणि इतर कोणत्याही वस्तू जितपत जगाचे भाग आहेत तितपत त्याही जगाचे भाग आहेत. त्या अगदी सभ्य (decent) वस्तू आहेत, आपण जर त्यांना मिथ्या म्हणालो (जर आपण तसे म्हणत असू तर), किंवा त्या नाहीत असे वागलो, तर याचे कारण एवढेच असते, की त्या इतर वस्तूंशी सामान्यपणे वस्तू जशा संबद्ध असतात तशा संबद्ध नसतात. जर आपण डोळे मिटले आणि एका दृश्याची कल्पना केली, आणि कल्पित वस्तूला स्पर्श करण्याकरिता हात पुढे केला तर आपल्याला स्पर्शवेदन प्राप्त होणार नाही किंवा स्पर्शप्रतिमाही प्राप्त होईलच असे नाही. दृष्टी आणि स्पर्श यांचा नेहमीच अन्योन्यान्वय (correlation) आपल्याला सापडणार नाही. आपण जर एखाद्या ओक लाकडाच्या अवजड टेबलाची कल्पना केली तर ते आपण कसल्याही स्नायविक (muscular) प्रयत्नावाचून हलवू शकू, पण आपण प्रत्यक्ष पाहतो त्या टेबलाची स्थिती अशी नसते. आपल्या प्रतिमांचे अन्योन्यान्वय ज्यांना आपण 'सत्' वस्तू म्हणतो त्यांच्या अन्योन्यान्वयाहून अगदी भिन्न असतात. पण याचा अर्थ असा नव्हे की प्रतिमा असत् आहेत. त्याचा अर्थ एवढाच आहे की त्या भौतिकीचा (physics) विषय नाहीत. आता मला हे ठाऊक आहे की भौतिक जगावरील विश्वासाने एकप्रकारचे भयाचे साम्राज्य प्रस्थापित केले आहे. जी जी वस्तू भौतिक जगात बसत नाही त्या त्या वस्तूविषयी आपण अनादराने वागले पाहिजे अशी त्यामुळे अपेक्षा असते पण ज्या वस्तू त्यात बसत नाहीत त्यांच्यावर हे अन्याय करणारे आहे. त्यात बसणाऱ्या वस्तूंना जितके अस्तित्व आहे तितके यांनाही आहे. भौतिक सृष्टी ही एक प्रकारची शासक महाजनशाही (governing aristocracy) असून तिने इतर सर्व वस्तूंना अनादराने वागविले पाहिजे अशी व्यवस्था केलेली दिसते. या प्रकारची अभिवृत्ति (attitude) तत्त्वज्ञाला शोभणारी नाही. ज्या वस्तू भौतिक जगात बसत नाहीत त्यांनाही आपण तितक्याच आदराने वागविले पाहिजे, आणि प्रतिमा अशा वस्तूंपैकी आहेत.

मला वाटते की 'भ्रामक वस्तू' (phantoms) 'प्रतिमां'हून या बाबतीत भिन्न असाव्यात अशी योजना आहे की त्या भ्रांतीच्या (hallucination) स्वरूपाच्या असाव्यात, म्हणजे त्या केवळ कल्पित वस्तू नव्हेत, तर त्यांच्यावर विश्वासही असतो. त्याही पूर्णपणे सत् आहेत; त्यांच्या बाबतीत एकमेव चमत्कारिक गोष्ट म्हणजे त्यांचे अन्योन्यान्वय. मॅक्बेथला कटचार दिसते. तिला स्पर्श करण्याचा त्याने प्रयत्न केला तर त्याला स्पर्शवेदन प्राप्त होणार नाही, पण त्यावरून असे कदापि निष्पन्न होत नाही की तो कटचार **पाहात** नव्हता, तो कटचार स्पर्शीत नव्हता एवढेच निष्पन्न होईल. दृष्टिवेदन त्यावेळी नव्हते असे त्यातून व्यंजित होत नाही. अर्थ एवढाच आहे की दृष्टि आणि स्पर्श यांच्यात आढळणारा अन्योन्यान्वय सामान्यपणे

आढळणारा आहे, सार्विक नाही, हा अन्योन्याश्रय सार्विक आहे अशी बतावणी करण्याकरिता आपण जेव्हा एखादी वस्तू त्यात बसत नाही. तेव्हा ती असत् आहे असे म्हणतो. आपण म्हणतो की 'जो मनुष्य मनुष्य असेल तो अमुक अमुक करील.' मग आपल्याला असा मनुष्य सापडतो की जो ते करीत नाही, आणि आपण म्हणतो की मग तो मनुष्यच नाही. ही गोष्ट आणि या अस्पर्श्य कट्यारीची गोष्ट दोन्ही एकाच प्रकारच्या आहेत.

भ्रामक वस्तू ज्याअर्थी असत् आहेत तो अर्थ मी इतरत्र स्पष्ट केला आहे.* आपण जेव्हा सत् मनुष्य पाहतो तेव्हा आपण पहात असलेला साक्षात् विषय विशेषांच्या एका संबंध व्यवस्थेपैकी एक असतो. ते सर्व विशेष एकत्रित असतात, आणि ते मिळून एखाद्या मनुष्याच्या त्याला स्वतःला आणि इतरांना प्राप्त होणाऱ्या 'अवभासां'चा (appearances) समुदाय होतो. उलट जेव्हा आपण एखादा भ्रामक मनुष्य पाहतो तेव्हा तो एकाकी विशेष असतो, ज्यांना आपण खऱ्या माणसाचे अवभास म्हणतो ते जसे व्यवस्थाबद्ध असतात, तसा हा कोणत्याही व्यवस्थेत बसत नाही. प्राकृत (normal) वेद्यार्थ जितका जगाचा भाग असतो तितकीच भ्रामक वस्तूही असते; परंतु तिला नेहमीचे अन्योन्यान्वय नसतात, आणि त्यामुळे त्यापासून चुकीची अनुमाने संभवतात, आणि म्हणून ती दिशाभूल करणारी ठरते.

आता सामान्यांविषयी. जेव्हा एखाद्या विशेषाविषयी मी म्हणतो की तो आहे तेव्हा, तो सामान्य नाही असे मी म्हणतो तेव्हा मला जे अभिप्रेत असते ते खचितच मला अभिप्रेत नसते. कोणत्याही विशेषाविषयी तो सामान्य नाही असे विधान अक्षरशः अर्थशून्य आहे, असत्य नव्हे, तर अगदी सर्वथा आणि यथार्थपणे अर्थशून्य आहे. जेथे सामान्य असायला हवे तेथे आपण विशेष कधीही ठेवू शकत नाही, आणि याच्या उलटही करू शकत नाही. जर मी म्हणालो की 'अ ब नाही' किंवा 'अ ब आहे', तर त्यातून व्यंजित होते की अ आणि ब एकाच तार्किकीय कोटीचे आहेत. जेव्हा मी एखाद्या सामान्याविषयी त्याला अस्तित्व आहे असे म्हणतो, तेव्हा विशेषांना अस्तित्व असते असे म्हणताना आपला जो अभिप्राय असतो, त्याहून वेगळा अभिप्राय असतो. उदा. आपण म्हणू शकता की 'निळा आणि पिवळा यांच्यामध्ये रंगपट्टात रंग आहेत'. रंग सामान्ये आहेत असे समजल्यास ते अगदी सन्मान्य विधान होईल. आपला अर्थ एवढाच असेल की 'क्ष' हा निळा आणि पिवळा यांमधील रंग आहे हे वैधानिक प्रफल सत्य असू शकते. पण त्यात येणारा 'क्ष' विशेष नाही, सामान्य आहे. त्यामुळे आपण या निष्कर्षाप्रत येऊन पोचतो की अस्तित्वात अनुस्यूत असलेली अंतिम महत्त्वाची कल्पना म्हणजे गेल्याच्या आधीच्या व्याख्यानात मी निरूपिलेली वैधानिक प्रफले कदाचित् सत्य (sometimes) सत्य असण्याची, किंवा अन्य शब्दांत सांगायचे तर ते शक्य असण्याची कल्पना. ज्याला काही लोक खरे अस्तित्व म्हणतील ते आणि लोकांच्या कल्पनेतील किंवा माझ्या व्यक्तिगत व्यापारातील अस्तित्व, यांतील भेद पूर्णपणे अन्योन्यान्वयाचा आहे, माझ्या म्हणण्याचा अभिप्राय असा आहे की सॉक्रेटिसाचा आपल्याला प्राप्त होणारा अवभास (appearance) इतर लोकांना प्राप्त होणाऱ्या त्याच्या अवभासांशी ज्याप्रकारे संगमित (associated) असतो त्याप्रकारे जर आपल्याला अवभासणारी एखादी गोष्ट इतर गोष्टींशी संगमित असेल तर आपला कल त्यांना (चुकीने का होईना पण) अधिक श्रेष्ठ अस्तित्व आहे असे म्हणण्याचा होईल. जर त्याचे स्वाभाविकपणे अपेक्षित अन्योन्यान्वित इतर अवभास नसतील तर ती केवळ आपल्या कल्पनेतील वस्तू आहे असे आपण म्हणू. परंतु म्हणून आपल्या अनुभवास येणारा अवभास, त्याचे अन्योन्यान्वित अवभास जर असते तर झाला असता, तितकाच जगाचा भाग होत नाही असा याचा अर्थ होत नाही. तो नेमक्या तितक्याच प्रमाणात जगाचा

* पाहा *Our Knowledge of the External World* (१९१४) प्रकरण ३. तसेच *Mysticism and Logic* (१९१४) मधील 'Sense-data and physics' ह्या निबंधाचा परिच्छेद १२.

भाग असेल; फक्त आपण ज्यांची अपेक्षा करू ते अन्योन्यान्वित अवभास असणार नाहीत. वेदन आणि कल्पन (imagination) यांच्या प्रश्नाला हे लागू पडते. विदित (sensated) वस्तूचे ज्या-प्रकारचे अन्योन्यान्वय असतात तसे कल्पित वस्तूचे नसतात. या विषयाची अधिक चर्चा आपल्याला हवी असेल तर मी जानेवारी १९१५ च्या *Monist* मध्ये एक चर्चा केली आहे, आणि आपल्यापैकी कोणाला जर त्यात रुची असेल तर ती चर्चा आपल्याला तेथे सापडेल.

आता मी माझ्या आजच्या व्याख्यानाच्या उद्दिष्ट विषयाकडे येतो, परंतु त्याचे निरूपण मला काहीशे घाईने करावे लागेल. तो विषय म्हणजे कोटींची उपपत्ती (Theory of types) आणि वर्गांची व्याख्या. आता पहिली गोष्ट अशी की मला वाटते आपणा सर्वांना माहीत असेलच की जर आकारिक तर्कशास्त्रात आपण निष्काळजीपणे वावरलो तर आपण सहज व्याघातांत अडकू शकतो. यांपैकी काही व्याघात दीर्घकालापासून परिचित आहेत, काही तर ग्रीककाळापासून ज्ञात आहेत; परंतु त्यांचा गणिताशी संबंध आहे, आणि साधा गणिती जर तर्कशास्त्राच्या क्षेत्रात आला आणि गैरसावधपणे वागला, तर तोही त्यांत सापडू शकतो हे मात्र बरेच अलीकडे लक्षात आले आहे. दुर्दैवाने गणितीय व्याघातांचे निरूपण अधिक कठीण आहे, आणि जे निरूपणाला सोपे आहेत ते केवळ कोडी किंवा शब्दच्छल आहेत असे आपल्याला भासते.

आपण महत्तम गणनावाचक (cardinal) संख्या आहे की नाही या प्रश्नापासून आरंभ करू शकतो. आपण उल्लेखू शकणाऱ्या कोणत्याही वर्गाला कोणती तरी गणनावाचक संख्या असते. गणनावाचक संख्येच्या, अनुरूप (similar) वर्गांचा वर्ग, या व्याख्येवरून हे सहज निष्पन्न होते, आणि आपला कल असे मानण्याकडे होईल की अस्तित्वात असलेल्या सर्व वस्तूंच्या वर्गात जितके जास्तीत जास्त सदस्य असू शकतील असे वाटते तितके सदस्य असतील. साध्या मनुष्याला वाटेल की जगात असलेल्या सर्व वस्तूंच्या वर्गाहून मोठा वर्ग असणे शक्य नाही. परंतु हे सिद्ध करणे सोपे आहे की आपण जर एखाद्या वर्गाच्या सदस्यांपैकी एकेका वेळी काही निवडले, आणि त्या निवडी शक्य त्या सर्व प्रकारांनी केल्या, तर आपल्याला मिळणाऱ्या निवडींची संख्या मूळच्या संख्येपेक्षा मोठी असते. छोट्या संख्येच्या बाबतीत हे दाखविणे सोपे आहे. समजा एक वर्ग असा आहे की त्यात **अ**, **ब**, **क** हे तीनच सदस्य आहेत. त्यांतून पहिली निवड आपण करू शकतो ती म्हणजे शून्य सदस्यांची. नंतर फक्त **अ**ची, फक्त **ब**ची आणि फक्त **क**ची. मग **बक**, **कअ**, **अब**, आणि **अ ब क**. पण ह्या आठ निवडी (म्हणजे $२^३$) झाल्या. सामान्यपणे बोलायचे तर जर आपल्याजवळ **न** पदे असतील तर आपण त्यातून $२^न$ निवडी करू शकतो. $२^न$ ही संख्या (मग ती सांत असो की अनंत असो) **न**पेक्षा केव्हाही मोठी असते हे सिद्ध करणे अतिशय सोपे आहे. त्यावरून आपल्या लक्षात येईल की जगात असलेल्या सर्व वस्तूंची संख्या तिच्यापासून करता येणाऱ्या वर्गांच्या संख्येएवढी मोठी नसते. ही सर्व विधाने मी आपल्याला गृहीत धरायला सांगतो आहे, कारण त्यांची सिद्धता द्यायला आपल्याला वेळ नाही, पण त्या सर्व कांटोरच्या ग्रंथात आहेत. त्यावरून आपल्या लक्षात येईल की जगातील सर्व वस्तूंची संख्या म्हणजे सर्वांत मोठी संख्या नव्हे, एवढेच नव्हे तर तिच्याहून मोठ्या संख्यांचा सोपान (hierarchy) आहे. सकृद्दर्शनी त्यातून एक व्याघात उद्भवताना दिसतो. खरी गोष्ट अशी आहे की **आपल्या** तत्त्वज्ञानात कल्पिल्या गेल्या आहेत त्याहून **कमी** वस्तू पृथ्वीवर किंवा स्वर्गात आहेत[१] याची ही पूर्णपणे काटेकोर अंकगणितीय सिद्धता आहे. यावरून तत्त्वज्ञानात प्रगती होते असे सिद्ध होते.

त्यामुळे वर्ग आणि विशेष यांमध्ये भेद करण्याची आवश्यकता आपल्यापुढे उभी राहते. दोन विशेषांचा बनलेला वर्ग स्वतः एक विशेष नसतो हे आपल्याला मानावे लागते, आणि त्याचा विस्तार अनेक तऱ्हांनी

[१. शेक्स्पिअरने हॅम्लेटच्या तोंडी घातलेल्या 'There are more things in heaven and earth, Horatio than are dreamt of in your philosophy' या वचनाचे विडंबन. —अनु.]

करावा लागतो; म्हणजे ज्या अर्थाने विशेष आहेत त्या अर्थाने वर्ग आहेत हे खरे नाही असे आपल्याला म्हणावे लागेल. ज्या अर्थाने वर्ग आहेत तो अर्थ ज्या अर्थाने विशेष आहेत त्या अर्थाहून भिन्न आहे, कारण जर त्या दोहोंचे अर्थ एकच असते तर ज्या जगात तीन विशेष आणि म्हणून आठ वर्ग आहेत ते जग कमीत कमी अकरा वस्तूंचे होईल. एका चिनी तत्त्वज्ञाने फार पूर्वी दाखविल्याप्रमाणे एक कपिला गाय आणि एक पिंगल घोडा मिळून तीन वस्तू होतात : प्रत्येकी त्या एकेक आहेत, आणि दोन्ही मिळून एक आहेत, म्हणून तीन.

आता मी स्वतःचे सदस्य नसलेल्या वर्गांविषयीच्या व्याघाताकडे वळतो. एखाद्या वर्गाने स्वतःचा सदस्य असावे अशी अपेक्षा आपण सामान्यपणे करणार नाही. उदाहरणार्थ, जर आपण जगातील सर्व चमच्यांचा वर्ग घेतला, तर तो वर्ग स्वतः एक चमचा नसतो. किंवा जगातील सर्व मनुष्यांचा वर्ग घेतला तर तो वर्ग स्वतः मनुष्य नसतो. सामान्यपणे आपण म्हणू की कोणताही वर्ग स्वतः त्याच वर्गाचा सदस्य असू शकेल अशी अपेक्षा आपण करता कामा नये. परंतु याला काही दर्शनी अपवाद आहेत. जर उदाहरणार्थ आपण जगातील चमचा नसलेल्या सर्व वस्तू घेतल्या आणि त्यांचा वर्ग केला, तर हा वर्ग स्वतः चमचा असणार नाही. आणि सामान्यपणे नकारात्मक वर्गांविषयी हेच दिसून येईल. आणि फक्त नकारात्मक वर्गांविषयीच आढळून येईल असे नव्हे; कारण जर आपण एक क्षणभरही असे मानले की ज्या अर्थाने वस्तू वस्तू आहेत त्या अर्थाने वस्तूंचा वर्गही स्वतः एक वस्तू आहे, आणि ती जगातील वस्तू आहे, तर हा वर्ग स्वतःचा सदस्य आहे असे आपल्याला मानावे लागेल. जगातील सर्व वर्गांचा वर्ग हा वर्ग आहे असे तर आपण नक्कीच समजू. असे मानायचा बहुतेक लोकांचा कल होईल असे मला वाटते, आणि म्हणून स्वतःचा सदस्य असलेल्या वर्गाचे उदाहरण आपल्याला इथे सापडले असे होईल. एखादा वर्ग स्वतःचा सदस्य आहे की नाही हे विचारण्यात काही अर्थ असेल, तर आपल्या दैनंदिन जीवनातील लौकिक वर्गांविषयी आपल्याला असे आढळेल की वर्ग हा स्वतःचा सदस्य नसतो. असे असल्यामुळे आपण स्वतःचे सदस्य नसलेल्या वर्गांचा वर्ग बनवू शकतो, आणि ते केल्यावर त्याविषयी हा वर्ग स्वतःचा सदस्य आहे की नाही असा प्रश्न विचारू शकतो.

प्रथम आपण समजू या की तो स्वतःचा सदस्य आहे. तसे असेल तर तो स्वतःचा सदस्य नसलेल्या वर्गांपैकी एक होईल, म्हणजे तो स्वतःचा सदस्य नसेल. मग आपण समजू या की तो स्वतःचा सदस्य नाही. तसे असेल तर तो स्वतःचे सदस्य नसलेल्या वर्गांपैकी एक नसेल. म्हणजे तो स्वतःचे सदस्य असलेल्या वर्गांपैकी एक होईल, म्हणजे तो स्वतःचा सदस्य असलेला वर्ग होईल. याप्रमाणे तो स्वतःचा सदस्य आहे आणि स्वतःचा सदस्य नाही या दोन्ही उपन्यासांतून (hypotheses) त्यांचे व्याघातक निष्पन्न होते. जर तो स्वतःचा सदस्य असेल तर तो तसा नसतो, आणि जर तो नसेल तर तो असतो.

हा व्याघात अति मनोवेधक आहे. त्याचे रूप आपण बदलू शकतो ; त्यांपैकी काही रूपे वैध आहेत आणि काही नाहीत. त्याचे एक रूप मला एकदा सुचविले गेले होते, पण ते वैध नव्हते ; ते म्हणजे न्हावी स्वतःची हजामत करतो की नाही हे. न्हाव्याची व्याख्या आपण 'जे स्वतःची हजामत करीत नाही अशा सर्वांची आणि फक्त अशांचीच हजामत जो करतो तो' अशी करू शकतो. आता प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की न्हावी स्वतःची हजामत करतो की नाही ? या रूपात हा व्याघात सोडविणे फार कठीण नाही. परंतु आपल्या पूर्वीच्या रूपात त्यातून सुटण्याचा एकमेव उपाय म्हणजे एखादा वर्ग स्वतःचा सदस्य आहे की नाही हा सबंध प्रश्नच अर्थशून्य आहे असे म्हणणे एवढाच आहे असे मला वाटते. म्हणजे कोणताही वर्ग स्वतःचा सदस्य असतही नाही आणि नसतही नाही; आणि हे म्हणणेही खरे नाही, कारण ती सबंध शब्दावली केवळ अर्थहीन भावात आहे. याचे कारण, मी दाखविणार असल्याप्रमाणे, ज्या अर्थाने मी गेल्या व्याख्यानात ज्यांच्याविषयी बोलत होतो ती वर्णने अपूर्ण संकेत होती त्याच अर्थाने हे वर्गही अपूर्ण वर्णने आहेत, एखादा वर्ग स्वतःचा सदस्य आहे की नाही असा प्रश्न विचारण्यात आपण निरर्थक बडबड करीत असतो, कारण जे विधान वर्गाविषयी आहे असे दिसते त्या विधानाच्या अर्थाच्या पूर्ण प्रतिपादनात वर्गाचा उल्लेखही केला जात नाही

आणि वर्गाविषयी त्या प्रतिपादनात काहीही नसते असे आपल्या लक्षात येईल. वर्गाविषयीचे विधान सार्थ व्हायचे असेल आणि पूर्णपणे अर्थशून्य व्हायचे नसेल तर हे अत्यावश्यक आहे की त्याचे भाषांतर अशा आकारात करता यावे की ज्यात वर्गाचा उल्लेखही नसेल. 'अमुक अमुक वर्ग स्वतःचा सदस्य आहे किंवा नाही' ह्या प्रकारच्या विधानाचे तसे भाषांतर शक्य होणार नाही. हे मी वर्णनांविषयी सांगत होतो त्यासारखे आहे : वर्गाचा वाचक संकेत हा अपूर्ण संकेत असतो; तो ज्या विधानांच्या सांकेतिक रूपात आढळतो त्यांच्या घटकाचा वाचक तो खरोखर नसतो, परंतु त्या विधानांच्या यथायोग्य विश्लेषणात त्या संकेताचे विघटन होते आणि तो नाहीसा होतो.

ज्याचा उल्लेख करावा असे मला वाटते असा आणखी एक व्याघात आहे, तो म्हणजे सर्वांत प्राचीन असलेले, एपिमिनाइडीजचे 'सर्व क्रीटवासी असत्यभाषी आहेत' हे वचन. एपिमिनाइडीज ६० वर्षे अखंड झोपला, आणि मला वाटते त्या डुलकीनंतर सर्व क्रीटवासी खोटारडे आहेत असा शेरा त्याने उच्चारला. तो अधिक सरलपणे पुढील स्वरूपात मांडता येतो : जर एखादा मनुष्य 'मी खोटे बोलतो आहे' असे म्हणाला, तर तो खोटे बोलतो की नाही ? जर तो खोटे बोलत असेल तर तो आपण तसे करतो आहोत असे तो म्हणाला होता, त्यामुळे तो खरे बोलत असला पाहिजे, खोटे नव्हे. उलट जर तो खोटे बोलत नसेल, तर आपण खोटे बोलत आहोत असे म्हणताना तो उघडच खरे बोलतो आहे, आणि म्हणून तो खोटे बोलत असला पाहिजे, कारण आपण तसे करतो आहोत हे त्याने खरेपणाने सांगितले. हे एक प्राचीन कूट आहे, आणि त्याचा संबंध महत्तम गणनावाचक किंवा क्रमवाचक संख्या आहे की नाही यासारख्या महत्त्वाच्या आणि व्यावहारिक प्रश्नांशी आहे हे लक्षात येईपर्यंत त्याला केवळ एक विनोद यापलीकडे कोणी महत्त्व दिले नाही. मग मात्र त्या व्याघातांचा समाचार गंभीरपणे घेतला गेला. जो मनुष्य 'मी खोटे बोलतो आहे' असे म्हणतो तो वस्तुतः असे प्रतिपादीत असतो की 'एक असे विधान आहे की जे मी प्रतिपादीत आहे आणि जे खोटे आहे'. खोटे बोलणे याचा अर्थ असा करावा लागावा. त्यातून व्याघात प्राप्त होण्याकरिता ते सबंध प्रतिपादन ज्यांना त्याचे प्रतिपादन लागू पडते अशा विधानांपैकी एक आहे असे मानावे लागते, म्हणजे जेव्हा तो म्हणतो की 'एक विधान असे आहे की जे मी प्रतिपादतो आहे आणि जे खोटे आहे', तेव्हा 'विधान' या शब्दाचा अर्थ असा करावा लागतो की आपण एक खोटे विधान प्रतिपादतो आहोत याचा अंतर्भाव विधानांत करावा लागेल. म्हणून आपल्याला असे मानावे लागते की एक साकल्य (totality), म्हणजे विधानाचे साकल्य आहे, परंतु त्यात असे सदस्य आहेत की ज्यांची व्याख्या त्या साकल्याच्या साह्यानेच करता येऊ शकेल. कारण जेव्हा आपण म्हणतो की 'असे एक विधान आहे की जे मी प्रतिपादीत आहे आणि जे खोटे आहे', तेव्हा त्या प्रतिपादनाचा अर्थ विधानांच्या साकल्याच्या निर्देशानेच निश्चित होऊ शकतो. जगात असलेल्या सर्व विधानांपैकी कोणते आपण प्रतिपादीत आहोत आणि खोटे आहे ते आपण सांगत नाही. म्हणून त्यात असे गृहीत धरले आहे की विधानांचे साकल्य आपल्यासमोर पसरलेले आहे आणि त्यांच्यापैकी एक, पण जे कोणते ते आपण सांगत नाही, असत्यपणे प्रतिपादले जात आहे. जर आपण प्रथम असे मानले की हे विधानांचे साकल्य आपल्यासमोर पसरलेले आहे, आणि त्यामुळे त्यांपैकी एका निश्चित विधानाचा निर्देश न करता 'या साकल्यापैकी कोणते तरी एक असत्यपणे प्रतिपादले जात आहे' असे आपण म्हणू शकतो, तरी जर आपण पुढे जाऊन म्हणालो की 'या साकल्यापैकी एक असत्यपणे प्रतिपादले जात आहे', तेव्हा ते प्रतिपादन स्वतः त्या साकल्यापैकी एक असेल, तर आपण एका दुष्टचक्रात सापडू. असत्यभाषकाच्या विरोधाभासात (paradox of the liar) नेमकी हीच स्थिती आहे. आपल्याला प्रथम एक विधानांचा गट दिला आहे असे म्हटले जाते, आणि त्यांपैकी एक विधान असत्यपणे प्रतिपादले जात आहे असे आपण प्रतिपादता, मग ते प्रतिपादन स्वतःच त्या गटापैकी एक आहे असे लक्षात येते, आणि म्हणून तो गट आधीपासूनच पूर्णतः आहे असे समजणे उघडच चुकीचे आहे. जर आपण 'सर्व विधानां'विषयी काही प्रतिपादणार असाल, तर आपल्याला प्रथम विधानांची व्याख्या अशी करावी

लागेल की त्यांतून अगोदरच व्याख्यापित विधानांचा निर्देश करणारी विधाने व्यावृत्त होतील. यावरून हे निष्पन्न होते की 'विधान' हा शब्द आपण सामान्यपणे वापरतो त्या अर्थाने निरर्थक आहे, आणि आपल्याला विधानांचे विभाजन विविध गटांत करावे लागेल, आणि मग कोणत्याही एका दिलेल्या गटातील सर्व विधानांसंबंधाने विधाने आपण करू शकू, पण ही विधाने मात्र स्वतः त्या गटाचे सदस्य असणार नाहीत. उदाहरणार्थ, मी म्हणू शकेन 'सर्व पारमाण्विक विधाने सत्य किंवा असत्य असतात', पण हे विधान स्वतः पारमाण्विक विधान असणार नाही. जर आपण 'सर्व विधाने सत्य किंवा असत्य असतात' असे निर्विशेषपणे (without qualification) म्हणालो, तर आपण अर्थशून्य बडबड केली असे होईल; कारण ते जर अर्थशून्य नसेल, तर ते स्वतः विधान होईल, आणि त्याचा समावेश त्याच्या स्वतःच्याच क्षेत्रात करावा लागेल, आणि म्हणून आता व्यक्त केलेला व्यावृत्त मध्याचा नियम (the law of excluded middle) अर्थशून्य आवाज ठरेल. आपल्याला विधानांची विभागणी विभिन्न कोटींमध्ये करावी लागेल, आणि आपण पारमाण्विक विधानांपासून, किंवा आपली इच्छा असल्यास, जी विधानगटांना निर्देश करीत नाहीत अशा विधानांपासून, आरंभ करू शकतो. मग पहिल्या प्रकारच्या विधानांच्या गटांना निर्देश करणाऱ्या विधानांचा गट मिळेल. पहिल्या कोटीच्या विधानांच्या गटांना निर्देश करणारी विधाने दुसऱ्या कोटीची आहेत असे आपण म्हणू शकतो; आणि असेच पुढेही.

आपण जर हे विवेचन जो 'मी खोटे बोलतो आहे' असे म्हणतो त्याला लागू केले तर आपल्या लक्षात येईल की त्यातून व्याघात नाहीसा झाला आहे. कारण आपण कोणत्या कोटीचे असत्यभाषक आहोत हे त्याला सांगावे लागेल. जर तो म्हणाला की 'मी प्रथम कोटीचे खोटे विधान प्रतिपादतो आहे', तर ते विधान प्रथम कोटीच्या विधानांच्या साकल्याचा निर्देश करणारे असल्यामुळे दुसऱ्या कोटीचे होईल. म्हणून तो प्रथम कोटीचे खोटे विधान प्रतिपादतो आहे हे खरे नव्हे, आणि म्हणून तो असत्यभाषकच राहतो. तसेच जर तो म्हणाला की मी ३०,००० व्या कोटीचे खोटे विधान प्रतिपादतो आहे, तर ते ३०,००१ व्या कोटीचे विधान होईल, आणि म्हणून तो असत्यभाषकच राहील. आणि तो असत्यभाषक नाही हे सिद्ध करणारा प्रतियुक्तिवाद कोलमडून पडलेला आहे हे आपल्याला दिसेल.

आपण असा नियम घालून देऊ शकतो की कोणत्याही प्रकारची समष्टि ही स्वतःचा सदस्य असू शकत नाही. आपण जे वर्गांविषयी बोलत आहोत त्यालाही हे लागू पडते. उदा. जगातील सर्व ज्या अर्थाने वर्ग आहेत त्याच अर्थाने त्या सर्व वर्गांची समष्टि वर्ग असू शकत नाही. म्हणून आपल्याला वर्गांच्या सोपानाची योजना करावी लागेल. जे केवळ विशेषांचे बनलेले आहेत अशा वर्गांपासून आपण आरंभ करू : हे पहिल्या कोटीचे वर्ग असतील. मग आपण पहिल्या कोटीचे वर्ग ज्यांचे सदस्य आहेत अशा वर्गांकडे येऊ. हे दुसऱ्या कोटीचे वर्ग असतील. मग आपण दुसऱ्या कोटीचे वर्ग ज्यांचे सदस्य आहेत अशा वर्गांकडे येऊ; हे तिसऱ्या कोटीचे वर्ग असतील, आणि असेच पुढेही. एका कोटीचा वर्ग दुसऱ्या कोटीच्या वर्गाशी एकरूप असणे किंवा एकरूप नसणे अशक्य आहे. हे मी एका क्षणापूर्वी चर्चीत असलेल्या प्रश्नाला, म्हणजे जगात किती वस्तू आहेत याला, लागू पडते. समजा जगात तीन विशेष आहेत. तर मग विशेषांचे एकूण आठ वर्ग असतील. विशेषांच्या वर्गांचे वर्ग $२^{८}$ (म्हणजे २५६) असतील; आणि विशेषांच्या वर्गांच्या वर्गांचे वर्ग $२^{२५६}$ इतके असतील; आणि असेच पुढेही. यातून एकही व्याघात उत्पन्न होताना दिसत नाही, आणि जेव्हा आपण स्वतःला विचारतो की महत्तम गणनावाचक संख्या आहे की नाही ? तेव्हा त्याचे उत्तर आपण कोणत्याही एका कोटीला स्वतःला बांधून घेतले आहे की नाही यावर अवलंबून असते. कोणत्याही एका कोटीत महत्तम गणनावाचक संख्या आहे, म्हणजे त्या कोटीच्या वस्तूंची संख्या; पण आपण केव्हाही वरच्या कोटीकडे सरकून तिच्याहून मोठी संख्या मिळवू शकतो. म्हणून केवढीही मोठी संख्या असली तरी ती अशी नसते की तिच्याहून मोठी संख्या आपल्याला पुरेशा वरच्या कोटीत मिळू शकणार नाही. ह्या ह्या युक्तिवादाच्या दोन बाजू झाल्या : जेव्हा कोटी दिलेली असते ती एक बाजू, आणि जेव्हा कोटी दिलेली नसते ती दुसरी

अनुक्रमणिका

संक्षेपाकरिता मी आतापर्यंत जणू या सर्व भिन्न प्रकारच्या वस्तू खरोखर आहेत अशा प्रकारे बोलत होतो. विशेष आहेत, परंतु जेव्हा आपण वर्ग, किंवा वर्गांचे वर्ग, किंवा वर्गांच्या वर्गांचे वर्ग यांच्याकडे येतो तेव्हा आपण तार्किकीय कल्पितांविषयी (logical fictions) बोलत असतो. जेव्हा मी म्हणतो की अशा वस्तू नसतात, तेव्हा तेही बरोबर नसते. 'आहेत' (there are) या शब्दाच्या ज्या अर्थी आपण 'विशेष आहेत' असे म्हणू शकतो, त्याच अर्थाने 'अशा वस्तू आहेत' असे म्हणणे अर्थयुक्त नाही. जर मी म्हणालो की 'विशेष आहेत' आणि 'वर्ग आहेत', तर 'आहेत' या शब्दाला त्या दोन विधानांत वेगळे अर्थ असावे लागतील, आणि तो शब्द जर आपण उचित वेगळ्या अर्थांनी वापरला तर दोन्ही विधाने खरी असू शकतील. परंतु उलट जर 'आहेत' हा शब्द दोन्ही विधानांत एकाच अर्थाने वापरला तर त्यांपैकी निदान एक विधान निरर्थक होईल, असत्य नव्हे, निरर्थक होईल. म्हणून आता असा प्रश्न उद्भवतो की 'वर्ग आहेत' असे आपण कोणत्या अर्थी म्हणू शकतो ? किंवा अन्य शब्दात, ज्या विधानात एखादा वर्ग आलेला दिसतो त्याचा अर्थ काय होतो ? प्रथम, वर्गाविषयी आपल्याला म्हणाव्याशा वाटतील अशा गोष्टी कोणत्या ? त्या गोष्टी म्हणजे ज्या आपल्याला वैधानिक प्रफलांविषयी म्हणाव्याशा वाटतात नेमक्या त्याच असतात. एखादे वैधानिक प्रफल कदाचित् (sometimes) खरे असते असे आपल्याला म्हणायचे असते. असे म्हणणे म्हणजे एका वर्गाविषयी त्यात सदस्य आहेत असे म्हणणे होय. एखादे वैधानिक प्रफल त्यांतील व्ययांच्या नेमक्या १०० मूल्यांच्या बाबतीत खरे आहे असे आपल्याला म्हणायचे असते. असे म्हणणे म्हणजे एका वर्गात नेमके १०० सदस्य आहेत असे म्हणणे होय. आपल्याला जे जे वर्गाविषयी म्हणायचे असते ते ते सर्व, यादृच्छिक आणि अप्रकृत (accidental and irrelevant) भाषिक रूपे सोडून दिली तर, आपल्याला वैधानिक प्रफलांविषयी जे म्हणायचे असते तेच असते. परंतु त्याला एक मर्यादा आहे; आणि ती आता स्पष्ट केली पाहिजे.

उदाहरणार्थ '**क्ष** मनुष्य आहे' आणि '**क्ष** पक्षहीन द्विपाद आहे' अशा प्रकारची दोन वैधानिक प्रफले घ्या, ती दोन आकारतः सममूल्यी (formally equivalent) आहेत; म्हणजे त्यांपैकी कोणतेही सत्य असले तर दुसरेही सत्य असते, आणि याचा विपर्ययही (vice versa). आपण एखाद्या वैधानिक प्रफलाविषयी म्हणू शकू अशा काही गोष्टी, जर त्याच्या जागी दुसरे आकारतः सममूल्यी वैधानिक प्रफल प्रतिन्यस्त केले, तर सत्य राहतीलच असे नाही. उदा. '**क्ष** मनुष्य आहे' हे वैधानिक प्रफल मनुष्यत्वाच्या संकल्पनेविषयी आहे. पण हे '**क्ष** पक्षहीन द्विपाद आहे' याविषयी खरे नाही. किंवा आपण जर म्हणालो की 'अमुक अमुक मनुष्य आहे असे अमुक अमुक प्रतिपादतो', तर त्यात '**क्ष** मनुष्य आहे' हे वैधानिक प्रफल येते, पण '**क्ष** पक्षहीन द्विपाद आहे' हे येत नाही. अशा काही गोष्टी आहेत की ज्या आपण एका वैधानिक प्रफलाविषयी म्हणू शकतो, परंतु ज्या त्या प्रफलाच्या जागी आकारतः सममूल्यी वैधानिक प्रफल प्रतिन्यस्त केले तर सत्य राहात नाहीत. परंतु एखाद्या वैधानिक प्रफलाविषयीचे जे विधान, त्याच्या जागी आकारतः सममूल्यी वैधानिक प्रफल प्रतिन्यस्त केले असता मुळात खरे असल्यास खरे राहते आणि मुळात खोटे असल्यास खोटे राहते, ते त्या वैधानिक प्रफलाशी संबद्ध असलेल्या वर्गाविषयी आहे असे मानता येईल. 'मानता येईल' हे शब्द मी काटेकोर अर्थाने वापरीत आहे. ते शब्द मी नुसत्या 'आहे' या शब्दाच्या ऐवजी वापरीत आहे, कारण 'आहे' म्हणणे असत्य होईल. प्रफलांच्या विषयीची 'वैस्तरिक' (extensional) विधाने म्हणजे जी विधाने त्यांत आकारतः सममूल्यी वैधानिक प्रफले प्रतिन्यस्त केल्यावरही खरी राहतात ती विधाने, आणि ही विधाने वर्गाविषयी असतात असे मानता येईल. जर प्रफलाविषयीचे एखादे विधान वैस्तरिक नसेल, तर आपण त्याच्यावरून त्याच्या काहीसे सारखे असणारे वैस्तरिक विधान केव्हाही प्राप्त करू शकतो; म्हणजे प्रकृत वैधानिक प्रफलाशी आकारतः सममूल्यी असे एक प्रफल आहे की ज्याविषयी प्रकृत विधान खरे आहे. ज्या विधानापासून आपण आरंभ केला त्यापासून बनविलेले हे विधान वैस्तरिक असेल. ते

कोणत्याही दोन आकारतः सममूल्यी प्रफलांविषयी सारखेच खरे किंवा खोटे असेल, आणि हे तदुत्पन्न (derived) वैस्तरिक विधान त्याशी संबद्ध वर्गाविषयीचे तुल्ययोगी विधान आहे असे मानता येईल. म्हणून जेव्हा मी म्हणतो की 'मनुष्यांच्या वर्गात अमुक इतके सदस्य आहेत' म्हणजे 'जगात अमुक इतके मनुष्य आहेत', तेव्हा ते विधान 'क्ष मानव आहे' याचे समाधान क्ष ची अमुक इतकी मूल्ये करतात या विधानावरून प्राप्त झालेले असेल, आणि त्याला वैस्तरिक आकारात आणण्याकरिता '"क्ष मानव आहे" याशी आकारतः सममूल्यी असे एक प्रफल आहे की जे क्ष च्या अमुक इतक्या मूल्यांच्या बाबतीत खरे आहे' असे लिहू. 'मनुष्यांच्या वर्गात अमुक इतके सदस्य आहेत' याचा तो अर्थ आहे अशी व्याख्या मी करू शकेन. आपल्या लक्षात येईल की या पद्धतीने आपल्याला हवे असलेले सर्व आकारिक धर्म, त्यांचे गणितातील सर्व आकारिक उपयोग, वर्ग नामक वस्तू आहेत असे क्षणभरही मानल्याशिवाय म्हणजे ज्या विधानात एखादा वर्गवाचक संकेत आढळतो, त्या संकेताचा तुल्ययोगी घटक उपस्थित आहे असे मानल्यावाचूनही, प्राप्त होऊ शकतात; आणि ज्यांत वर्णने आढळतात अशा विधानांचे यथायोग्य विश्लेषण केल्यास ती जशी नाहीशी होतात, तसेच वर्गवाचक संकेतही यथायोग्य विश्लेषणाने नाहीसे होतात.

वर्गविषयक रूढ मतात आपण येथे उल्लेखलेल्या अडचणींखेरीज आणखी काही अशा अडचणी आहेत की ज्यांचा निरास आपल्या उपपत्तीने होतो. त्यांपैकी एक अडचण शून्यवर्गाविषयी (null-class), म्हणजे ज्यात एकही सदस्य नाही अशा वर्गाविषयी, आहे, आणि तिचा समाचार शुद्ध वैस्तरिक मतांत घेणे अवघड आहे. दुसरी एक अडचण एकक-वर्गाशी (unit-class) संबद्ध आहे. वर्गाविषयीच्या लौकिक मतानुसार आपण म्हणू की ज्या वर्गात एकच सदस्य आहे तो वर्ग आणि त्याचा एकमेव सदस्य हे एकरूप (the same) आहेत. त्या मतामुळे आपण भयानक अडचणीत सापडू, कारण तसे असेल तर तो एकमेव सदस्य त्या वर्गाचा म्हणजेच स्वतःचा सदस्य होईल. उदा. 'गॉर्डन स्क्वेअरमधील व्याख्यान-श्रोतृवृंदां'चा* वर्ग घ्या. हा वर्गांचा वर्ग आहे हे उघड आहे, आणि बहुधा या वर्गात एकच सदस्य आहे, आणि त्या एकमेव सदस्यात (आतापर्यंत) एकाहून अधिक सदस्य आहेत. म्हणून जर आपण गॉर्डन स्क्वेअरमधील व्याख्यानश्रोतृवृंदांचा वर्ग गॉर्डन स्क्वेअरमधील एकमेव श्रोतृवृंदाशी एकरूप आहे असे मानले, तर आपल्याला त्यात एक सदस्य आहे, आणि त्याला वीस सदस्य आहेत असे दोन्ही म्हणावे लागेल, आणि आपण व्याघातात अडकू, कारण या श्रोतृवृंदात एकाहून अधिक सदस्य आहेत, परंतु श्रोतृवृंदांच्या वर्गात एकच सदस्य आहे. सामान्यपणे बोलायचे तर, जर अनेक वस्तू मिळून एक वर्ग होत असेल, तर ज्याचा तो वर्ग एकमेव सदस्य आहे असा वर्ग आपण बनवू शकतो, आणि तसे केले तर ज्या वर्गाचा तो वर्ग एकमेव सदस्य आहे त्यात एकच सदस्य असेल, परंतु त्या एकमेव सदस्यात अनेक सदस्य असतील. आपण एकक वर्ग आणि त्याचा एकमेव सदस्य यांत भेद का करायला हवा याचे हे एक कारण आहे. दुसरे कारण असे आहे की जर आपण त्यांत भेद केला नाही तर तो वर्ग स्वतःचा सदस्य होईल, आणि हे आक्षेपार्ह आहे हे आपण या व्याख्यानात आधीच पाहिले आहे. दोन आकारतः सममूल्यी प्रफले भिन्न कोटींची असू शकतील या गोष्टीशी संबद्ध असलेला एक सूक्ष्म मुद्दा मी येथे गाळला आहे त्याचा समाचार कसा घेता येईल याकरिता *Principia Mathematica*, पृ २०, आणि Introduction, प्रकरण ३ पाहावे.

मी या विषयावर जेवढे बोलायला पाहिजे होते ते सर्व बोललो नाही. कोटींच्या उपपत्तीत मला आणखी थोडे खोलात शिरायचे होते. कोटींची उपपत्ती ही खरोखर संकेतांची उपपत्ती आहे, वस्तूंची नव्हे. यथायोग्य तार्किकीय भाषेत हे पूर्णपणे उघड

* [ही व्याख्याने गॉर्डन स्क्वेअरमधील Dr. William's Library मध्ये ओळीने आठ मंगळवारी दिली गेली असे रसेलनी मला सांगितले. जरी युनिव्हर्सिटी कॉलेज, लंडन, जवळच असले तरी खुद्द गॉर्डन स्क्वेअरमधील हा बहुधा एकमेव श्रोतृवृंद असावा. – आर्. सी. मार्श]

अनुक्रमणिका

दिसेल. त्यात अडचण आहे ती ज्याला नाव देता येत नाही त्याला नाव देण्याच्या आपल्याला लागलेल्या बद्धमूल सवयीची. जर आपल्याजवळ यथायोग्य तार्किकीय भाषा असती तर तसे करण्याचा मोह आपल्याला झाला नसता. काटेकोरपणे बोलायचे तर फक्त विशेषांनाच आपण नावे देऊ शकतो. ज्या अर्थाने आपण विशेष आहेत असे म्हणू शकतो त्या अर्थाने आणखी काही आहे असे आपण सत्यत्वाने किंवा असत्यत्वाने म्हणू शकत नाही. 'आहे' (there is) या शब्दाला पद्धतशीर बह्वर्थता (systematic ambiguity) आहे, म्हणजे त्याला अक्षरशः अनंत भिन्न अर्थ आहेत, आणि त्यात भेद करणे महत्त्वाचे आहे.

चर्चा

प्रश्न : वर्ग, वर्गांचे वर्ग, इत्यादि सर्व आपण एका वर्गात घालू शकता काय ?

मि. रसेल : ती सर्व कल्पिते (fictions) आहेत, परंतु प्रत्येक प्रकरणी ते वेगळे कल्पित आहे. जेव्हा आपण म्हणतो की 'विशेषांचे वर्ग आहेत' तेव्हा 'आहेत' या विधानाचा विस्तार करून त्याचा विलोप करण्याची जरूरी असते, आणि जेव्हा आपला अभिप्राय वस्तुतः काय होता किंवा काय असायला पाहिजे होता हे आपण स्पष्ट करतो तेव्हा तो आपल्याला वाटला त्याहून अगदी भिन्न होता असे आपल्याला आढळते. जर आपण तेथून पुढे 'विशेषांच्या वर्गांचे वर्ग आहेत' याकडे आलो तर त्याचा विस्तार करून तो मांडण्याची प्रक्रिया भिन्न असेल. 'आहेत'चे अनंत अर्थ आहेत. वर्गांच्या सोपानाच्या संदर्भात त्यांपैकी पहिलाच फक्त मूलभूत आहे.

प्रश्न : ते अवकाशांसारखे (spaces) असेल काय अशी कल्पना मी करीत होतो— अवकाशाची पहिली तीन परिमाणे विद्यमान असतात, आणि त्यानंतरची सर्व केवळ सांकेतिक असतात, तसे. त्यात एक फरक मला दिसतो. वरची परिमाणे आहेत, पण त्यांचा आपण एक समूह करू शकतो.

मि. रसेल : फक्त एकच मूलभूत अर्थ आहे, तो म्हणजे पहिला, विशेषविषयक. पण जेव्हा आपण वर्गांपर्यंत पोहोचतो, तेव्हा आपण वर्गांच्या वर्गाकडे गेलो असता करावा लागला असता तितका प्रवास अगोदरच केलेला असतो. भौतिक जगात खरोखर वर्ग नाहीत. विशेष आहेत, पण वर्ग नाहीत. जर आपण म्हणालो की 'विश्व आहे' तर त्या 'आहे'चा अर्थ 'एक विशेष आहे' याच्या अर्थाहून अगदी भिन्न असेल; 'एक विशेष आहे' याचा अर्थ '"क्ष विशेष आहे" हे वैधानिक प्रफल कदाचित् सत्य असते.'

ही सर्व विधाने संकेतांविषयी आहेत. ती कधीही वस्तूंविषयीची नसतात, आणि त्यांचा संबंध 'कोटीं'शी असतो. हे खरोखर महत्त्वाचे आहे, आणि संकेताचा संकेतितार्थाशी असलेला संबंध भिन्न कोटींच्या प्रकरणी भिन्न असतो हे मी सांगायला विसरायला नको होते. याक्षणी मी वर्गांचा सोपान इत्यादीविषयी बोलत नाही, परंतु विधेयाचा त्याच्या अर्थाशी असलेला संबंध नावाचा त्याने नामित वस्तूशी असलेल्या संबंधाहून वेगळा असतो. 'अर्था'ची आपण सामान्यपणे समजतो तशी केवळ एक संकल्पना नाही, आणि त्यामुळे 'सर्व संकेतांना अर्थ असतो' असे एकाच अर्थाने आपण म्हणू शकत नाही, तर अर्थाचे म्हणजे संकेतांच्या संकेतितार्थाशी असलेल्या संबंधांचे अनंत आणि सर्वथा भिन्न असणारे प्रकार आहेत. उदा. विधानांचा वास्तवाशी असलेला संबंध नावाच्या विशेषांशी असलेल्या संबंधाहून अगदी भिन्न आहे, हे आपण कोणत्याही वास्तवाशी संबद्ध दोन विधाने असतात, परंतु नावांच्या बाबतीत असे नसते ह्यावरून पाहू शकतो. यावरून दिसून येते की विधानाचा वास्तवाशी असणारा संबंध नावाच्या विशेषाशी असणाऱ्या संबंधाहून अगदी भिन्न असतो. वास्तवापर्यंत पोचायला त्याहून अन्य असा त्यांना नावे देण्याचा आणखी एक मार्ग आहे असे आपण समजता कामा नये. जी वस्तू आपले लक्ष्य आहे तिच्याविषयी उचित संकेताच्या द्वाराच, म्हणजे त्याच्याकडे उचित प्रकारे जाणाऱ्या संकेताच्या साह्यानेच, आपण पोचू शकतो. या कोटिविषयक उपपत्तीच्या बुडाशी असलेले खरे तात्त्वज्ञानिक सत्य आहे ते हे.

८. अतिभौतिकीत सहल : काय आहे

या मालेतील शेवटच्या व्याख्यानाकडे मी आता येतो. येथे मांडलेल्या सिद्धांतांचा अतिभौतिकीच्या विविध प्रमेयांवर काय प्रकाश पडतो हे सुचविण्या-

अनुक्रमणिका





करिता मी आतापर्यंत जे बोललो त्याच्या काही तात्पर्यांचे दिग्दर्शन करण्याची माझी इच्छा आहे. ज्याला तात्त्वज्ञानिक व्याकरण (philosophical grammer) म्हणता येईल त्याची मी आतापर्यंत चर्चा केली, आणि ते निरूपण करीत असताना मला आपल्याला पुष्कळशा शुष्क आणि रुक्ष प्रदेशातून न्यावे लागले, परंतु मला वाटते की तात्त्वज्ञानिक व्याकरणाचे महत्त्व सामान्यपणे मानले जाते त्यापेक्षा किती तरी जास्त आहे. मला वाटते की बहुतेक सर्व पारंपरिक अतिभौतिकी सदोष व्याकरणातून उद्भवलेल्या चुकांनी भरलेली आहे, आणि पारंपरिक अतिभौतिकीचे बहुतेक सर्व प्रश्न आणि तिचे निष्कर्ष — मानीव निष्कर्ष— ज्याला आपण तात्त्वज्ञानिक व्याकरण म्हणू शकतो आणि ज्याचे निरूपण मी या व्याख्यानांत करीत होतो, त्यात आपण ज्या प्रकारचे भेद केले ते न केल्यामुळे उद्भवलेले आहेत.

एक अतिशय साधे उदाहरण, गणिताच्या तत्त्वज्ञानाचे, घेऊ या. जर आपण असे मानले की १, २, ३, ४ आणि बाकीच्या सर्व संख्या या कोणत्या तरी अर्थी वस्तू (entities) आहेत, जर आपल्याला असे वाटत असेल की भावलोकात (realm of being) त्या नावाचे विषय (objects), तर आपल्या अतिभौतिकीस एकदम बरेच साहित्य प्राप्त होते, आणि अंकगणितीय विधानांचे एक विशिष्ट प्रकारचे विश्लेषण आपल्याला मिळते. उदा. जेव्हा आपण म्हणतो की २ आणि २ ४ होतात, तेव्हा आपण असे मानतो की आपण असे विधान करतो आहोत की ज्याचे २ ही संख्या आणि ४ ही संख्या घटक आहेत, आणि याचे आपल्या अतिभौतिकीय दर्शनावर अनेक प्रकारचे परिणाम संभवतात. ज्या सिद्धांतांचे आपण आतापर्यंत निरूपण केले त्यांत जर थोडेही तथ्य असेल, तर सर्व संख्या ज्यांना मी तार्किकीय कल्पिते (logical fictions) म्हणतो त्या प्रकारच्या असल्या पाहिजेत. संख्या या वर्गांचे वर्ग आहेत, आणि वर्ग तार्किकीय कल्पिते आहेत, म्हणून संख्या जणूकाही द्विवार दूरीकृत (at two removes) कल्पिते, कल्पितांची कल्पिते आहेत. म्हणून आपल्या जगाचे अंतिम घटक या संख्या नावाच्या चमत्कारिक वस्तू नाहीत. अन्यत्रही हाच न्याय लागू आहे.

मी जे काही बोललो त्यात सतत हजर असलेला एक हेतू म्हणजे विश्लेषणाचे समर्थन, म्हणजे तार्किकीय परमाणुवादाचे, किंवा ज्यांच्यातून हे जग बांधले गेले आहे अशा अंतिम केवल वस्तूंकडे आपण व्यवहारात नसलो तरी तत्त्वतः जाऊ शकतो, आणि त्या केवलांना दुसऱ्या कशालाही नाही अशा प्रकारची सत्ता असते, या मताचे समर्थन. या केवलांचे (simples) मी स्पष्ट केल्याप्रमाणे अनंत प्रकार आहेत. विशेष, धर्म, आणि संबंधांचे अनेक स्तर आहेत, विविध प्रकारच्या केवलांचा एक सबंध सोपान (hierarchy) आहे, परंतु जर आपले विवेचन बरोबर असेल तर त्या सर्वांना आपापल्या परीने अशी सत्ता आहे की जी दुसऱ्या कशालाही नाही. जगात असणारा विषयांचा दुसरा एकमेव प्रकार म्हणजे ज्यांना आपण वास्तवे म्हणतो त्यांचा, आणि वास्तवे ह्या अशा गोष्टी आहेत की त्यांचे प्रतिपादन किंवा नकार केला जाऊ शकतो, आणि ज्या अर्थाने त्यांचे घटक वस्तू (entities) आहेत त्या उचित अर्थाने त्या मुळीच वस्तू नाहीत. त्यांना आपण नावे देऊ शकत नाही यातून ते उघड होते. आपण ती नाकारू शकतो, प्रतिपादू शकतो, किंवा त्यांचा विचार करू शकतो, पण त्यांना आपण नावे देऊ शकत नाही, कारण नावे देण्याकरिता ती तेथे नाहीतच. परंतु दुसऱ्या एका अर्थी ज्यांच्यामुळे जगाविषयीची विविध सत्ये बनतात ती वास्तवे जाणल्याशिवाय आपण जग जाणू शकत नाही; पण वास्तवे जाणणे हे केवले जाणण्याहून वेगळ्या प्रकारचे आहे.

या व्याख्यानांत सतत हजर असलेला दुसरा हेतू म्हणजे 'ओकमचा वस्तरा' (Occam's Razor) या नावाच्या निदेशात (maxim) व्यक्त झालेला हेतू होय. व्यवहारात त्या निदेशाचा संबंध पुढीलप्रमाणे येतो : एखादे विज्ञान, उदा. भौतिकी (physics), घ्या. त्यात आपल्याला सिद्धांतांचा एक संग्रह मिळतो, म्हणजे सांकेतिक भाषेतील (expressed in symbols) विधानांचा एक गट मिळतो— मी शब्दांचा समावेश संकेतांमध्ये (symbols) करीत आहे— आणि आपली अशी समजूत असते की ती विधाने त्यांचे योग्य विवरण (interpretation) केल्यास साधारणपणे खरी आहेत, परंतु त्यांत वापरलेल्या संकेतांचा प्रत्यक्ष

अर्थ काय आहे तो आपल्याला माहीत नसतो. त्यांना प्रयुक्तावस्थेत (in use) असलेला अर्थ कोणत्या तरी व्यवहारी (pragmatic) पद्धतीने स्पष्ट करावा लागेल : त्यांना कसला तरी क्रियात्मक (practical) किंवा भावनात्मक अभिप्राय असून तो आपल्याला प्रदत्त (datum) म्हणून मिळतो, परंतु त्याचा तार्किकीय अभिप्राय प्रदत्त नसतो, तर तो शोधावा लागतो, आणि आपण जर भौतिकी-सारख्या एखाद्या विज्ञानाचे विश्लेषण करीत असू तर ती सर्व विधाने ज्याच्यातून निर्माण होतील असे अल्पतम आनुभविक साहित्य (apparatus) —किंवा नुसतेच अल्पतम साहित्य, सर्वथा आनुभविक नसलेले सुद्धा— कोणते असेल हे शोधण्याकरिता त्या सर्व विधानांचा अभ्यास आपण करू : केवल (simple) अव्याख्यापित (undefined) वस्तूंची अल्पतम संख्या, आणि अनिष्पादित (undemonstrated) साधकांची अल्पतम संख्या कोणती असेल की ज्यांच्यापासून आरंभ करून आपण ज्यांची व्याख्या अवश्य आहे अशा सर्व वस्तूंची व्याख्या देऊ शकू आणि ज्यांची सिद्धता देणे अवश्य आहे त्यांची सिद्धता देऊ शकू ? ही समस्या, मग ती कोणत्याही क्षेत्रातील असो, मुळीच सोपी नाही, उलट ती अतिशय कठीण आहे. ती सोड-विण्याकरिता अतिशय समृद्ध तार्किकीय तंत्रज्ञान लागते, आणि मी या व्याख्यानांत ज्या गोष्टी बोलतो त्या त्या तार्किकीय तंत्रज्ञानाच्या आरंभीच्या काही गोष्टी आणि पहिली पाउले आहेत. जर आपण पारंपरिक तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासातून किंवा वाचना-तून आपल्याला जी सामान्य विदग्धता लाभते तिच्या साह्याने धोपट मार्गाने गेलो तर मी ज्या समस्येविषयी बोलतो आहे त्या प्रकारच्या समस्येची सोडवणूक आपल्याला सापडणे शक्य नाही. ज्याच्या-विषयी मी बोलतो आहे त्या सांकेतिक तर्कशास्त्राच्या उपकरणांची (apparatus) आपल्याला गरज पडते. (त्या विषयाचे सांकेतिक तर्कशास्त्र हे वर्णन अपर्याप्त आहे. मला त्याचे वर्णन केवळ तर्कशास्त्र असे करावेसे वाटते, कारण त्याच्याशिवाय तर्कशास्त्र काही नाहीच; पण हे इतके औद्धत्याचे वाटेल की मी ते म्हणायला कचरतो.)

भौतिकीचे उदाहरण आपण क्षणभर आणखी तपासू या. आपण जर भौतिकीशास्त्रज्ञांचे ग्रंथ वाचले तर आपल्या लक्षात येते की ते भूताचे (matter) परमाणू, ions, कण, इत्यादींमध्ये विलोपन करतात (reduce). परंतु काही झाले तरी भूताच्या भौतिकीय विश्लेषणात ज्या प्रकारच्या वस्तूंच्या शोधात आपण असतो त्या म्हणजे काळात टिकून राहणे आणि अवकाशात भ्रमण करणे या दोन बाबतीत भूतासारखेच असलेले भूताचे छोटे छोटे खंड. खरे म्हणजे त्यांच्या ठिकाणी भौतिक द्रव्याचे सर्वच लौकिक दैनंदिन धर्म असतात, म्हणजे लौकिक व्यवहारातील भूताचे नाही–कारण त्यांना चव नसते की वास नसतो, आणि ते असहाय डोळ्यांना दिसत नाहीत–तर जेव्हा आपण लौकिक जीवनातून भौतिकीकडे जातो तेव्हा आपण लवकरच ज्या धर्मांकडे पोचतो ते सर्व धर्म. या प्रकारच्या वस्तू अतिभौतिकीय अर्थाने भूताचे अंतिम घटक नसतात असे मी म्हणतो. त्या सर्व वस्तू ज्या अर्थाने मी बोलत होतो त्या अर्थाने तार्किकीय कल्पिते आहेत हे आप-ल्याला योग्य विचाराने दिसून येईल. ते तार्किकीय कल्पिते आहेत असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा ते मी काहीशा अविवेकी दृढोक्तीने (dogmatically) म्हणतो. भौतिकशास्त्रज्ञ या ज्या वस्तूविषयी बोलतो त्या सर्व विद्यमान वास्तवात (actual reality) असतील हे शक्य आहे, पण त्या तशा आहेत असे म्हणायला आपल्याला कसलेही कारण सापडेल हे अशक्य आहे. या प्रकारच्या विश्लेषणात आपण अशा अवस्थेत येतो. आपल्याला असे दिसते की अतिभौतिकीय वस्तू म्हणून प्रस्थापित केली गेलेली एखादी वस्तू खरोखरच आहे असे आपण अविवेकी दृढत्वाने मानू शकतो, पण मग त्या वस्तूच्या सत्ते-विषयी किंवा असत्तेविषयी आपल्याला कसलाच युक्तिवाद करता येणार नाही; किंवा तसे न करता, ज्याच्या ठिकाणी तेच आकारिक धर्म आहेत, किंवा ज्याच्या ठिकाणी आपण मानलेल्या अतिभौतिकीय वस्तूत असणाऱ्या धर्मासारखे आकारतः असणारे धर्म आहेत, परंतु जे स्वतः अनुभवदत्त वस्तूंचे बनलेले आहे, अशा तार्किकीय कल्पिताची रचना करू शकतो. ते तार्किकीय कल्पित आपल्याला आपल्या मानीव अतिभौतिकीय वस्तूच्या जागी प्रतिन्यस्त करता येईल,

अनुक्रमणिका

आणि ते आपल्याला इष्ट अशी सर्व वैज्ञानिक कार्ये पुरी करील. परमाणु आणि तत्सम इतर सर्व वस्तूंच्या बाबतीत, म्हणजे सर्व अतिभौतिकीय वस्तूंच्या बाबतीत, मग त्या वस्तू विज्ञानातील असोत की अतिभौतिकीतील असोत, असेच असते. अतिभौतिकीय वस्तू म्हणजे माझ्या मते ज्या जगाच्या अंतिम घटकांचा भाग आहेत असे मानले जाते, परंतु ज्या अनुभवविषय होऊ शकत नाहीत अशा वस्तू— म्हणजे ज्या अनुभवविषय होत नाहीत एवढेच नव्हे, तर ज्या अनुभवविषय होऊ शकणाऱ्या वस्तूच मुळी नसतात. भूताच्या बाबतीत आपण जे अनुभवविषय असते त्याच्यापासून आरंभ करू शकतो— जे आपण पाहतो, ऐकतो, हुंगतो, इत्यादि, सर्व लौकिक (ordinary) वेदनांची दत्ते यांपासून; किंवा आपण एखाद्या विशिष्ट लौकिक वस्तूपासून, उदा. ह्या टेबलापासून आरंभ करू शकतो, आणि विचारू शकतो, की 'हे जे टेबल मी आता पाहतो आहे ते जे मी आठवड्यापूर्वी पाहिले तेच टेबल आहे असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा मला काय म्हणायचे असते?' त्याचे पहिले साधे लौकिक उत्तर असे असेल की हे तेच टेबल आहे, हे त्याच्याशी एकरूप आहे, त्या दोहोंत द्रव्याची किंवा त्याला आपल्याला जे काही म्हणायचे असेल त्याची पूर्ण अभिन्नता आहे. पण जेव्हा हे दर्शनी साधे उत्तर सुचविले जाते तेव्हा या प्रकारच्या मताकरिता आपल्याजवळ काही आनुभविक कारण असू शकत नाही हे लक्षात ठेवणे अवश्य आहे आणि जर आपण ते उत्तर स्वीकारले तर त्याचे कारण एवढेच असते की ते आपल्याला आवडते, याहून अन्य काही नाही. आपल्याला जे खरोखर माहीत असते ते म्हणजे जेव्हा आपण टेबलाकडे पाहतो तेव्हा आपल्याला जे दिसते ते आठवड्यापूर्वी आपण त्याच्याकडे पाहिले तेव्हा जे दिसले त्याच्या फार सारखे आहे. या सादृश्याखेरीज आपल्याला आणखी एक गोष्ट ज्ञात आहे, किंवा ज्ञात होऊ शकेल हे मी कबूल करतो. आपण कोणाला तरी पैसे देऊन पूर्ण आठवडाभर त्या टेबलाकडे सतत लक्ष ठेवायला नेमले असेल, आणि (रात्रीही प्रकाश ठेवण्यात आला होता असे मानले तर) आपल्या लक्षात आले असेल की ते टेबल सतत त्याच प्रकारचे अवभास (appearances) पुरवीत होते. या पद्धतीने आपण सातत्य प्रस्थापित करू शकलो असतो. आपण ते वस्तुतः केलेले नाही. ते टेबल सतत तसेच दिसत होते हे आपल्याला माहीत नाही, परंतु ते आपल्याला माहीत आहे असे आपण गृहीत धरू. आता खरा महत्त्वाचा मुद्दा हा आहे: अनेक अवभास एकाच टेबलाचे अवभास आहेत असे मानायला आपल्याला कोणते आनुभविक कारण आहे? पुन्हा पुन्हा आपण म्हणतो की आपण तेच टेबल पाहतो ते कशामुळे? या प्रकरणी लक्षात घ्यायची पहिली गोष्ट ही आहे की या प्रश्नाचे उत्तर काय आहे याला महत्त्व नाही, मात्र ते उत्तर काहीतरी आनुभविक असले पाहिजे, द्रव्याच्या अतिभौतिकीय एकत्वाच्या साह्याने ते देता येणार नाही, हे आपण ओळखले की झाले. आपल्याला अनुभवातून काही तरी असे मिळते की ज्यामुळे आपण त्याला एकच टेबल म्हणतो, आणि हे एकदा लक्षात आल्यावर मग आपण पुढे जाऊन म्हणू शकतो की ते जे काहीतरी (जे काय ते असेल ते) आपल्याला ते एकच टेबल आहे असे म्हणायला लावते, तेच ते टेबल एक आहे याची **व्याख्या** असली पाहिजे, आणि सतत अभिन्न (identical) असणारे अतिभौतिकीय द्रव्य आपल्याला गृहीत धरता येणार नाही. अशिक्षित बुद्धीला सादृश्य आणि सतत बदल या संबंधांनी परस्परांशी बांधलेल्या अन्योन्यान्वित विशेषांच्या व्यवस्थेपेक्षा एकत्वाची कल्पना करणे काहीसे सोपे असते. ती कल्पना उघडच अधिक गुंतागुंतीची आहे, पण आनुभविक जगात आपल्याला मिळते ते हेच आहे, आणि टेबलात सतत अभिन्न असलेले काहीतरी आपल्याला अनुभवात सापडत नाही. म्हणून जेथे जेथे आपल्याला स्थित्यंतरांतून कायम राहणारी अशी एखादी संतत वस्तू दिसते तेथे तेथे क्रमाने येणारे अवभास एकाच वस्तूचे आहेत असे आपल्याला कशामुळे वाटते हा प्रश्न आपण विचारला पाहिजे. ते सर्व अवभास एकाच वस्तूचे आहेत असे आपण कशामुळे म्हणतो ते आपल्याला एकदा सापडले म्हणजे आपल्या लक्षात येईल की ज्यामुळे आपण तसे म्हणतो तेच फक्त **निश्चितपणे** तेथे एकत्वाचे निदर्शक असते. त्याहून जास्त जर तेथे असेल तर ते आपल्याला कळू शकत नाही असे मी म्हणेन. आपल्याला जे कळू शकते

अनुक्रमणिका

ते एवढेच असते की परस्परसंबद्ध अशा अवभासांची एक श्रेणी असते, आणि ही अवभासांची श्रेणी म्हणजे टेबल अशी व्याख्या मी करीन. या पद्धतीने टेबलाचे तार्किकीय कल्पितात विलोपन झाले आहे, कारण कोणतीही श्रेणी ही तार्किकीय कल्पित असते. या पद्धतीने आपल्या दैनंदिन जगातील सर्व लौकिक वस्तूंचे जे खरोखर आहे त्यांच्या जगातून निष्कासन होईल, आणि त्यांच्या जागी आपल्याला वेदनात ज्यांचा साक्षात् परिचय होतो त्या प्रकारचे अल्पजीवी विशेष आहेत असे आपल्याला आढळेल. मी हे स्पष्ट करू इच्छितो की मी कशाचेही अस्तित्व **नाकारीत** नाही; मी फक्त त्यांचे प्रतिपादन करण्याचे नाकारतो आहे. ज्याचा काही पुरावा नाही अशा कशाचेही अस्तिव प्रतिपादण्याला माझा विरोध आहे, परंतु तसेच ज्याच्याविरुद्ध काही पुरावा नाही अशा कशाचे अस्तित्व नाकारण्यालाही माझा तितकाच विरोध आहे. म्हणून मी त्याचे प्रतिपादनही करीत नाही आणि ते नाकारीतही नाही, मी फक्त एवढेच म्हणतो की ते ज्ञेयाच्या प्रांतात नाही, आणि ते भौतिकीचाही निश्चितच भाग नसते ; आणि भौतिकीचे विवरण करायचे झाले तर ते आनुभविक वस्तूंच्या परिभाषेतच केले पाहिजे. जर आपला परमाणु भौतिकीत काही कार्य करणार असेल, आणि तो ते नक्कीच करतो, तर आपला परमाणू रचना आहे असे म्हणावे लागेल, आणि वस्तुतः परमाणू म्हणजे विशेषांच्या वर्गांची एक श्रेणी आहे असे आपल्या लक्षात येईल. भौतिकीत जी प्रक्रिया आपण वापरतो तीच अन्यत्रही वापरावी लागेल. भौतिकीतील त्या प्रक्रियेच्या प्रयोगाचे संक्षिप्त स्पष्टीकरण मी **बाह्यजगाचे आपले ज्ञान** या माझ्या पुस्तकात, **प्रकरणे ३ व ४** यांत केले आहे.

ज्या गोष्टी आपण सत् समजतो त्यांच्या असत्तेबद्दल मी आतापर्यंत बोललो. पण भ्रम आणि भ्रांती यासारख्या ज्या गोष्टी आपण मिथ्या मानतो त्यांच्या सत्तेबद्दलही मला तितक्याच जोराने बोलायचे आहे. मी आधीच्या व्याख्यानांत स्पष्ट केल्याप्रमाणे भ्रम आणि भ्रांती, त्यांच्यापुरताच विचार केला तर, नेमक्या दैनंदिन (ordinary) वेद्यार्थांच्या पातळीवर असतात. दैनंदिन वेद्यार्थांहून त्यांचा भेद एवढाच आहे की त्यांचे इतर वस्तूंशी अन्योन्यान्वय नसतात. स्वतःपुरते पाहिले तर दैनंदिन वेद्यार्थांची जी सत्ता असते तीच त्यांचीही असते. जितकी पूर्ण (complete), निरपेक्ष (absolute) आणि अन्यून (perfect) सत्ता कशाचीही असू शकेल तितकी त्यांची असते. ज्याप्रमाणे क्षणभंगुर वेद्यार्थ जगाचे अंतिम घटक आहेत त्याचप्रमाणे त्याही अंतिम घटक आहेत. सत् हे स्थायी असले पाहिजे असे मानायची आपली वृत्ती आपण आपल्या सहज-प्रवृत्तीतून काढून टाकली पाहिजे हे मला अतिशय महत्त्वाचे वाटते. जर एखादी वस्तू खरोखर सत् असेल, तर ती सदाकरिता, निदान बराच काळ टिकली पाहिजे असा एक अतिभौतिकीय पूर्वग्रह चालत आलेला आहे. परंतु माझ्या मते तो पूर्ण चुकीचा आहे. ज्या गोष्टी खरोखरच सत् असतात त्या फारच थोडा काळ टिकतात. आता अशा वस्तू असतील की ज्या सदासर्वकाळ, किंवा निदान हजारो वर्षे टिकणाऱ्या असतील हे मी नाकारीत नाही; मी फक्त एवढेच म्हणतो की त्या वस्तू आपल्या अनुभवकक्षेत येत नाहीत, आणि ज्या सत् वस्तू आपण अनुभवाने जाणतो त्या फारच थोडा वेळ, एक दशांश किंवा अर्धा सेकंद किंवा असेच काही तरी काळ टिकतात. या वस्तूंमध्येच भ्रम आणि भ्रांती आहेत, आणि त्या जगाच्या अंतिम घटकांपैकी आहेत. टेबले आणि खुर्च्या यासारख्या ज्या वस्तूंना आपण सत् म्हणतो त्या सर्व विशेषांच्या व वर्गांच्या श्रेणी किंवा व्यवस्था (septems) असतात, आणि विशेष सत् वस्तू असतात, आणि विशेष म्हणजे आपल्याला प्राप्त होणारे वेद्यार्थ. एखादे टेबल किंवा खुर्ची ही विशेषांच्या वर्गांची एक श्रेणी असेल, आणि म्हणून ती तार्किकीय कल्पित असेल. त्या विशेषांची सत्ता भ्रांती किंवा भ्रम यांच्या सत्तेच्याच पातळीवर असेल. एखादी खुर्ची ही वर्गांची श्रेणी कशी आहे हे मला वाटते मी समजाऊन सांगावे. कोणतीही खुर्ची दर क्षणाला किती तरी अवभास पुरवीत असते. कोणत्याही क्षणी ती देत असलेले सर्व अवभास मिळून एक वर्ग होतो. हे अवभासांचे वर्ग दर क्षणाला बदलत असतात. जर मी एखादी खुर्ची घेतली आणि तिचा चक्काचूर केला, तर ती जे अवभास देईल ते पूर्वी ती देत असलेल्या अवभासापेक्षा भिन्न राहतील, आणि जरी मी तसे न केले तरी प्रकाश इत्यादी जसे

बदलतात तसे तिचे अवभास बदलत राहतील. याप्रमाणे आपल्याला एक काळात विस्तारलेली अवभासांची श्रेणी मिळते, आणि मी जेव्हा म्हणतो की एखादी खुर्ची म्हणजे वर्गांची श्रेणी आहे तेव्हा मला हे म्हणायचे असते. हे स्पष्टीकरण फारच ढोबळ आहे, परंतु त्याचे वारकावे मी गाळले आहेत, कारण तो माझा प्रस्तुत विषय नव्हे. आता या सबंध व्यवस्थेचा भाग असलेला प्रत्येक विशेष त्या व्यवस्थेतील इतर विशेषांशी अनुबद्ध आहे. समजा की ही खुर्ची या क्षणी मला पुरवीत असलेला अवभास हा विशेष मी निवडला. हा अवभास हीच खुर्ची आपणांपैकी कोणालाही या क्षणी पुरवीत असलेल्या अवभासाशी, आणि तसेच ती मला भविष्यात पुरविणार असलेल्या अवभासांशीही अनुबद्ध आहे. येथे या अवभासापासून आपण करू शकणारे दोन प्रवास आपल्याला एकदम मिळतात, आणि तो अवभास त्या खुर्चीच्या इतर अवभासांशी निश्चितप्रकारे अन्वित आहे. मी जी पाहतो आहे ती सत् वस्तू आहे, भ्रम नव्हे, असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा माझा हा अर्थ असतो, किंवा निदान हा असावयास हवा. त्याचा अर्थ असा की त्याचा इतर अवभासांशी असलेल्या अन्वयांचा एक मोठा समूह आहे. म्हणजे याक्षणी मला प्राप्त होणारा खुर्चीचा अवभास असलेला विशेष एकाकी, सुटा नाही, तर तो सुविदित अशा परिचित अर्थाने इतरांशी अशा तऱ्हेने अनुबद्ध आहे की त्यामुळे आपल्या इतर अवभासांविषयी आपल्या अपेक्षा पूर्ण होतात. आणि म्हणून जेव्हा आपण एखादी खुर्ची विकत घेतो तेव्हा आपण ती त्याक्षणी आपल्याला जो अवभास देते तेवढाच फक्त विकत घेतो असे नव्हे, तर घरी गल्यावर ती जे इतर अनेक अवभास आपल्याला देणार आहे तेही घेतो. जर ती खुर्ची भ्रांतिमूलक असती तर घरी गेल्यावर तिने कसलेच अवभास पुरविले नसते, आणि आपल्याला विकत घ्यावीशी वाटावी अशी वस्तू ती राहिली नसती. ज्याला आपण सत् म्हणतो तो विशेष परस्परान्वित व्यवस्थेपैकी एक असतो, पण ज्याला आपण भ्रांति म्हणतो तो तसा नसतो. जगातील सभ्य (respectable) विशेष इतर सभ्य विशेषांशी सभ्य आणि रूढ पद्धतींनी अनुबद्ध असतात. कधीकधी आपल्याला एखादा उच्छृंखल विशेष भेटतो, उदा. केवळ दृश्य खुर्ची, जिच्यावर आपण बसू शकत नाही, आणि त्याला आपण भ्रांत किंवा भ्रामक (hallucination) म्हणतो आणि त्यावर आपला अपशब्दांचा संग्रह रिकामा करतो. त्याला मिथ्या म्हणण्याचा आपला अर्थ हाच असतो, कारण 'मिथ्या' हा शब्द त्याप्रकारे वापरला असता निंदाव्यंजक शब्द आहे आणि जे खरोखर 'असत्' असेल त्याविषयी आपण तो कधीच वापरणार नाही, कारण त्याचा आपल्याला एवढा रागच येणार नाही.

मी आणखी काही उदाहरणे घेतो. कोणीही पुरुष (person) घ्या. आपला मित्र जोन्स जेव्हा आपल्याला भेटतो तेव्हा आपण कशामुळे म्हणतो, 'अरे, हा तर जोन्स !' जोन्सच्या अंतरंगात कोणीएक अतिभौतिकीय वस्तू टिकून आहे म्हणून खासच नव्हे, कारण जरी अशी वस्तू असली तरी आपण जेव्हा जोन्सला रस्त्यावरून येताना पाहतो तेव्हा ती आपल्याला नक्कीच दिसत नाही. त्या वस्तूचा आपल्याला परिचय नाही, ती आनुभविक प्रदत्त नसते. म्हणून उघडच त्याचे जे आनुभविक अवभास आपल्याला प्राप्त होतात त्यांत, त्यांच्या परस्परसंबंधांत असे काही असते की ज्यामुळे ते सर्व अवभास आपण एकत्र करू शकतो आणि म्हणू शकतो की 'हे सर्व अवभास ज्यांना एका पुरुषाचे अवभास असे मी म्हणतो तसे आहेत'; आणि ज्याच्यामुळे हे सर्व अवभास मी एकत्र करतो ते काहीतरी म्हणजे कोण्या अतिभौतिकीय विषयीचे (subject) टिकून राहणे नव्हे, कारण अशी वस्तू असो किंवा नसो, ती अनुभवात आपल्याला दिली जात नाही, उलट जिच्यामुळे आपण 'अरे, हा तर जोन्स' असे म्हणतो ती गोष्ट अनुभवदत्त असते. म्हणून जोन्स जसा आपल्याला ज्ञात आहे तसा तो सूच्चग्रासारख्या अहंमुळे बनलेला नाही, आणि आपल्याला त्याच्या अवभासात असे अन्योन्यान्वय शोधावे लागतात की ज्यामुळे आपण त्यांचे एकत्रीकरण करू शकतो आणि ते सर्व एका पुरुषाचे अवभास आहेत असे म्हणू शकतो. हे अन्योन्यान्वय आपल्या स्वतःच्या बाबतीत आणि इतर पुरुषांच्या बाबतीत भिन्न असतात. आपल्या स्वतःच्या बाबतीत आपल्याला जास्त साहित्य सापडते. आपण कसे दिसतो एवढीच माहिती आपल्याजवळ असते असे नव्हे, तर आपले विचार,

अनुक्रमणिका

स्मृती, आणि आपली सर्व अंतर्वेदनेही (organic sensations) असतात, त्यामुळे आपल्याजवळ अधिक समृद्ध सामग्री असते, आणि म्हणून दुसऱ्या एखाद्या पुरुषाच्या तदेवतेबद्दल (identity) आपली चूक होण्याची जेवढी शक्यता असते त्यापेक्षा स्वतःच्या तदेवतेबद्दल पुष्कळच कमी असते. अर्थात् असेही घडते की स्वतःच्या तदेवतेबद्दलही चुका होतात, उदा. विभक्त पुरुषत्वाच्या (multiple personality) प्रकरणी; परंतु सामान्यपणे आपण आपणच आहोत हे आपण ओळखतो, कारण आपल्याजवळ आपल्या एकत्वाची गमक सामग्री इतरांजवळ असते त्यापेक्षा जास्त असते, आणि आपण आपणच आहोत हे आपण ओळखतो ते अहंप्रत्ययाने नव्हे, तर स्मृती, आपल्याला कसे वाटते, आणि आपण कसे दिसतो, आणि या प्रकारच्या इतर कितीतरी गोष्टींच्या साह्याने. पण ही सर्व आनुभविक प्रदत्ते आहेत, आणि त्यांमुळे आपण म्हणू शकतो की ज्या पुरुषाला काल काहीतरी झाले तो आपणच होतो. त्यामुळे आपण एका सूत्रावर एक अनुभवांचा सबंध समूह आपले म्हणून ओवू शकतो, आणि तसेच इतरांचे अनुभवही त्यांचे म्हणून एकत्र करता येतात ते स्थायी अहंचे अस्तित्व न मानताही, प्रत्यक्ष अनुभवविषय असणाऱ्या संबंधांच्या साह्याने. आपण ज्याच्या शोधात आहोत त्याच्या दृष्टीने, दोन अनुभवांमधील ज्या दत्त (given) आनुभविक संबंधामुळे आपण 'हे दोन अनुभव एकाच पुरुषाचे आहेत' असे म्हणू शकतो, तो संबंध नेमका कोणता असेल याला महत्त्व नाही. तो संबंध नेमका कोणता आहे याला महत्त्व नाही, कारण पुरुषाच्या रचनेचे (construction) तार्किकीय सूत्र (logical formula) तो संबंध कोणताही असला तरी एकच असते, आणि शिवाय दोन अनुभव एकाच पुरुषाचे आहेत हे आपण जाणू शकतो यावरून असा संबंध आहे आणि तो विश्लेषणाने निश्चित करता यईल हे सिद्ध होते. आपण त्या संबंधाला **स** म्हणू या. आपण असे म्हणू या की जेव्हा दोन अनुभवांचा परस्परांशी **स** हा संबंध असतो तेव्हा ते एकाच पुरुषाचे अनुभव असतात असे म्हणतात. 'एकाच पुरुषाचे अनुभव' या वचनाचा अर्थ मी काय करतो याची ती व्याख्या आहे. आपण संख्यांच्या व्याख्येच्या बाबतीत जो विधी वापरतो तोच येथेही आपण वापरतो. आपण प्रथम दोन वर्गांची 'संख्या एकच आहे' याच्या अर्थाची व्याख्या करतो, आणि मग संख्या म्हणजे काय याची व्याख्या करतो. ज्याला **क्ष** हा दत्त अनुभव आहे असा पुरुष म्हणजे ज्याला **क्ष** हा अनुभव आहे 'त्याच पुरुषाचे जे अनुभव आहेत' अशा सर्व अनुभवांचा वर्ग. जेव्हा दोन घटनांमध्ये **स** हा संबंध, म्हणजे ज्या संबंधामुळे ते एकाच पुरुषाचे अनुभव आहेत असे आपण म्हणू शकतो तो संबंध, असतो, तेव्हा त्या समपुरुषी (copersonal) घटना आहेत असे आपण म्हणू शकतो. ज्याला अमुक अनुभव आहे अशा पुरुषाची व्याख्या आपण त्या अनुभवाशी समपुरुषी असणारे अनुभव अशी करू शकतो, आणि ते अनुभव वर्गापेक्षा श्रेणींच्या स्वरूपात आहेत असे म्हणणे कदाचित् अधिक चांगले होईल, कारण पुरुषाच्या जीवनाचा आरंभ कुठे झाला आणि त्याचा अंत कुठे झाला ते आपल्याला जाणून घ्यायचे असते. म्हणून आपण म्हणू या की पुरुष म्हणजे अनुभवांची एक विशिष्ट श्रेणी. अतिभौतिकीय अहं असू शकेल हे आपण नाकारणार नाही. आपण फक्त एवढेच म्हणू की त्या प्रश्नाशी आपल्याला कर्तव्य नाही, कारण त्या गोष्टीविषयी आपल्याला काहीही माहिती नसते, आणि असूही शकत नाही, आणि म्हणून ती वस्तू विज्ञानात येणारी असू शकत नाही. आपल्याला जे ज्ञात असते ते म्हणजे ज्या अनुभवांचा एखादा पुरुष बनतो त्यांची श्रेणी, आणि ही श्रेणी स्मृतीसारख्या काही अनुभवविषय संबंधांच्या साह्याने रचलेली असते.

मी आणखी एक उदाहरण घेतो. आपल्या पद्धतीचा उपयोग जिच्या निरूपणात होऊ शकतो अशा एका समस्येचे ते उदाहरण आहे. आपणा सर्वांना उदासीन एकवादाची (neutral monism) अमेरिकन उपपत्ती माहीत आहे. ही उपपत्ती खरोखर विल्यम जेम्सपासून निघाली, आणि ती कमी विकसित स्वरूपात माखच्या[3] ग्रंथातही सुचविलेली दिसते.

[3. Ernst Mach, (१८३८–१९१६), विख्यात ऑस्ट्रियन तत्त्वज्ञ आणि आधुनिक अनुभववादी तत्त्वज्ञानाचा एक अग्रगामी. – अनु.]

अनुक्रमणिका

उदासीन एकवादाची उपपत्ती असे प्रतिपादते की मानस आणि भौतिक यांतील भेद केवळ मांडणीचा, विन्यासाचा आहे, मानस आणि भौतिक वस्तूंतील विन्यस्त द्रव्य सर्वथा एकच आहे, त्यांच्यातील भेद एवढाच आहे की एखाद्या वस्तूकडे आपण एका विशिष्ट संदर्भात काही वस्तूंपैकी एक म्हणून पाहतो तेव्हा ती मानसशास्त्रातील वस्तू असते, परंतु तिच्याकडे आपण अन्य संदर्भात इतर वस्तूंपैकी एक म्हणून पाहतो तेव्हा ती भौतिकशास्त्रीय वस्तू असते, आणि त्यांचा भेद आपण त्या वस्तूकडे कोणत्या संदर्भात पाहात आहोत याने झालेला असतो. तो भेद लंडनमधील रहिवाशांची मांडणी आपण वर्णानुक्रमाने किंवा भौगोलिक क्रमाने करतो त्याच प्रकारचा असतो. विल्यम जेम्सच्या मतानुसार जगाच्या द्रव्याची रचना दोन तऱ्हांनी होऊ शकते. एका रचनेत आपल्याला भौतिकशास्त्र मिळते, आणि दुसरीत मानसशास्त्र. ते अगदी ओळी आणि स्तंभ यांच्यासारखे आहे. ओळी आणि स्तंभ अशा रचनेत एखाद्या वस्तूकडे आपण एखाद्या ओळीची सदस्य म्हणून पाहू शकतो, किंवा एखाद्या स्तंभाची सदस्य म्हणून; दोन्ही प्रकरणी द्रव्य एकच असते, परंतु त्याचा संदर्भ भिन्न असतो.

आपण जर मला थोडे जास्त सरलीकरण करण्याची परवानगी दिली तर मी उदासीन एकवादाविषयी आणखी जास्त सांगू शकेन, पण मी उचित आहे त्यापेक्षा जास्त सरलीकरण करतो आहे हे आपण लक्षात ठेवावे, कारण त्यात सर्व बारकावे आणि विशेषके (qualifications) घालण्यास वेळ नाही. एका क्षणापूर्वी मी जे अवभास खुर्ची पुरविते त्यांच्याविषयी बोलत होतो. येथील खुर्च्यांपैकी कोणतीही एक घ्या. आपण सर्व तिच्याकडे पाहू शकतो, आणि प्रत्येकाला ती भिन्न अवभास देते. हे सारे अवभास एकत्र केले, त्यात ती खुर्ची याक्षणी आपल्या सर्वांना देत असलेल्या सर्व अवभासांचा समावेश केला, तर आपल्याला जे मिळते ते भौतिकशास्त्राचा विषय असते. त्यामुळे जर कोणी वेद्यार्थ घेतले, आणि जे वेद्यार्थ कोणत्याही क्षणी भिन्न व्यक्तींना अवभासतात, आणि जे आपण सामान्यपणे एकाच भौतिक वस्तूचे अवभास आहेत असे म्हणू, त्या सर्वांची जर रचना केली, तर ती वेद्यार्थांचा वर्ग आपल्याला असे काही देईल की जे भौतिकीचा विषय असेल, म्हणजे या क्षणीची खुर्ची. उलट जर ती खुर्ची जे अवभास याक्षणी सर्वांना देते ते घेण्याऐवजी आपण या खोलीतील सर्व खुर्च्या जे अवभास मला पुरवितात ते सर्व अवभास घेतले, तर मला विशेषांचा अगदीच भिन्न गट मिळतो. भिन्न खुर्च्या जे अवभास मला याक्षणी देतात त्यांतून जे उद्भवते ते मानसशास्त्राचा विषय असेल, कारण त्यात माझे त्या क्षणीचे अनुभव असतील. स्थूलमानाने बोलायचे तर, विल्यम जेम्सच्या म्हणण्याचा जो एक विस्तार मानता येईल, त्यानुसार भौतिकशास्त्र आणि मानसशास्त्र यांमधील भेदाची व्याख्या वरीलप्रमाणे होईल.

आपण सामान्यपणे गृहीत धरतो की ज्याला आपण खुर्ची पाहणे म्हणतो ते एक घटित (phenomenon) आहे. परंतु उदासीन एकवादानुसार ज्याला मी माझे खुर्ची पाहणे म्हणतो ते म्हणजे फक्त एका विशेषाचे अस्तित्व, म्हणजे त्या खुर्चीचा त्याक्षणी वेद्यार्थ असलेल्या विशेषाचे अस्तित्व. आणि मी आणि खुर्ची दोन्ही तार्किकीय कल्पिते आहेत. दोन्ही विशेषांच्या वर्गांची एकेक श्रेणी आहेत, आणि त्यांपैकी एक ज्याला आपण माझे खुर्ची पाहणे म्हणतो तो विशेष असेल. ती खुर्ची या क्षणी मला जो अवभास पुरवीत आहे तो माझाही सदस्य आहे आणि खुर्चीचाही आहे, आणि मी आणि खुर्ची दोन्ही तार्किकीय कल्पिते आहोत. निदान जर आपण उदासीन एकवादाचे समर्थन करण्यात गुंतलो असू तर या मताचा विचार आपल्याला करता येईल. अशी केवल वस्तू नाही की जिच्याकडे अंगुलिनिर्देश करून आपण म्हणू शकू : ही वस्तू भौतिक आहे, मानस नव्हे. विल्यम जेम्स आणि उदासीन एकवादी यांच्या मतानुसार आपण घेतलेल्या कोणत्याही केवल वस्तुसंबंधाने ही गोष्ट खरी असणार नाही. अशा प्रकारची कोणतीही वस्तू भौतिक श्रेणीची आणि तसेच मानस श्रेणीचीही सदस्य असेल. आता मला असे म्हणायचे आहे की उदासीन एकवादासारखी एखादी उपपत्ती आपल्याला तपासून पाहायची असेल, म्हणजे ती खरी आहे की खोटी हे शोधून काढायचे असेल, तर ज्या तर्कशास्त्रीय उपपत्तीचे निरूपण मी करीत आहे तिची आपल्याला पूर्ण माहिती असल्याशिवाय आपल्याला फारसे अंतर जाता येईल ही आशा व्यर्थ आहे. तसे नसेल तर, दिलेल्या

सामग्रीतून आपल्याला काय निर्मिता येईल, आपल्याला मानसशास्त्र आणि भौतिकशास्त्र यांत हवे असलेले धर्म ज्यांत आहेत अशी तार्किकीय कल्पिते आपण निर्मू शकू की नाही, हे आपल्याला कदापि सांगता येणार नाही. त्याप्रकारचा निर्णय करणे हे फार कठीण आहे. आपल्याजवळ जर तांत्रिक नैपुण्य मोठ्या प्रमाणात खरोखर असेल तरच ते आपण निश्चित करू शकतो. हे म्हटल्यानंतर उदासीन एकवाद खरा आहे की नाही हे मी शोधून काढले आहे असे मी आपल्याला सांगायला हवे, कारण नाहीतर तर्कशास्त्राचा या प्रकरणी काही उपयोग आहे याच्यावर आपण विश्वास ठेवणार नाही. परंतु तो खरा आहे की खोटा हे मला माहीत आहे असा दावा मी करीत नाही. तो खरा असेल असे मानण्याकडे माझा अधिकाधिक कल होतो आहे. त्यात उद्भवणाऱ्या अडचणींचा निरास कल्पकतेच्या साह्याने करता येईल असे मला अधिकाधिक वाटते. पण तरीही काही अडचणी **आहेतच,** काही समस्या आहेत, आणि त्यांपैकी काहींचा उल्लेख मी या व्याख्यानांच्या ओघात केलाच आहे. एक अडचण म्हणजे विश्वासाची समस्या, आणि दुसरी म्हणजे दोन क्रियापदे असलेल्या वास्तवांचे प्रकार. जर अशी वास्तवे असतील तर मला वाटते की त्यामुळे उदासीन एकवादाला अडचण निर्माण होईल; परंतु मी दाखवीत होतो त्याप्रमाणे जिला आपण वर्तनवाद (behaviourism) म्हणतो, आणि जी तार्किकीत: उदासीन एकवादाच्या जातीची आहे, अशी एक उपपत्ती आहे, आणि ती उपपत्ती ज्यांत दोन क्रियापदे आहेत अशा वास्तवांचा निरास करील आणि म्हणून ती उदासीन एकवादाविरुद्धच्या त्या युक्तिवादाचा निकाल लावील. परंतु दुसऱ्या बाजूला 'हा', 'आता', 'इथे' आणि अशा प्रकारच्या इतर शब्दांनी निर्दिष्ट होणाऱ्या दृढविशेषांवर आधारलेला युक्तिवाद आहे. माझ्या मते या दृढविशेषांची संगती विशेष आणि विशेषाचा अनुभव यांत भेद न करणाऱ्या मनाशी लावणे फारसे सोपे नाही. परंतु दृढविशेषांविषयीचा युक्तिवाद इतका नाजूक आणि सूक्ष्म आहे की तो वैध आहे की नाही याविषयी माझी खात्री होत नाही, आणि मला वाटते की आपण जितका जास्त काळ तत्त्वज्ञानाच्या मागे लागतो तितके आपली तर्कदोषांनी किती फसगत होते हे आपल्या अधिकाधिक लक्षात येते, आणि ज्या युक्तिवादात थोडेही काही सूक्ष्म किंवा निसरडे आहे, आणि जो ग्रहण करण्यास थोडाही कठीण आहे तो वैध आहे अशी खात्री कमी कमी होत जाते. त्यामुळे या सर्व युक्तिवादांविषयी मी काहीसा साशंक आणि सावध आहे, आणि त्यामुळे जरी उदासीन एकवादाचे सत्यासत्यत्व निश्चित करायचे तर ते अशाच उपायांनी शक्य आहे याविषयी माझी खात्री असली, तरी उदासीन एकवाद सत्य आहे की नाही हे ज्ञान असण्याचा दावा मी करीत नाही. भविष्यात ते कळू शकेल याविषयी मी अगदीच निराश नाही, परंतु अजून तरी ते मला कळले आहे असा दावा मी करीत नाही.

मी या व्याख्यानात आधी सांगितल्याप्रमाणे एक गोष्ट जी आपल्या तंत्रामुळे साध्य होते ती म्हणजे सांकेतिक विधानांच्या एका संघाताची रचना अल्पतम सामग्रीच्या साह्याने करण्याचे साधन ते देते आणि त्या सामग्रीत होणारी प्रत्येक घट चुकीची भीती कमी करते. समजा की आपले भौतिकशास्त्र आपण वस्तूंची एक विशिष्ट संख्या आणि साधकांची एक विशिष्ट संख्या यांतून निर्माण केले. समजा की थोड्याशा कल्पकतेने आपण त्यांपैकी अर्ध्या वस्तू आणि अर्धी साधके यांच्यावाचून आपला कार्यभाग उरकू शकलो, तर आपण चुकीचे भय नक्कीच कमी केले आहे; कारण जेथे आपल्याजवळ पूर्वी १० वस्तू आणि १० साधके होती, तेथे त्यांच्यापैकी ५ अर्थातच समर्थनीय असतील, पण जर आताची ५ ठीक असतील तर पूर्वीची १० ठीक होती हा व्यत्यास खरा नाही. म्हणून वस्तू आणि साधके यांच्या प्रत्येक घटेबरोबर चुकीचे भयही घटते. जेव्हा मी मघाशी टेबलाविषयी बोलताना म्हणालो की त्याच्या अवभासांमागे एका टिकणाऱ्या द्रव्याचे अस्तित्व मी मानीत नाही, तेव्हा ते याच तत्त्वाचे उदाहरण होते. काही झाले तरी त्याचे क्रमशः येणारे अवभास आपल्याजवळ आहेत, आणि जर त्याखेरीज एक अतिभौतिकीय आणि टिकणारे टेबल न मानताही आपले चालू शकत असेल तर चुकीचे भय पूर्वीपेक्षा

कमी होईल. आपण जर अतिभौतिकीय टेबलाचे अस्तित्व नाकारायला बांधले गेलो असू, तर चुकीचे भय कमी असेलच असे नाही; चुकीचे भय कमी करणे हा ओकमच्या वस्त्र्याचा फायदा आहे. त्या दृष्टीने पाहिले तर आपली सबंध समस्या ही तत्त्वज्ञानाची नसून विज्ञानाची आहे असे म्हणता येईल. हे कदाचित् खरे असेल असे मला वाटते, पण विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांच्यातील एकमेव फरक माझ्या मते एवढाच आहे की विज्ञान म्हणजे जे आपल्याला ज्ञात असते ते, तर तत्त्वज्ञान म्हणजे जे आपल्याला ज्ञात नसते ते. तत्त्वज्ञान म्हणजे विज्ञानाचा तो भाग की ज्याविषयी लोक मते बनवू शकतात, पण ज्याविषयी ज्ञान त्यांना नसते. म्हणून ज्ञानात होणाऱ्या प्रत्येक वाढीने तत्त्वज्ञानापासून एकेक समस्या हिरावून घेतली जाते, आणि जर गणितीय तर्कशास्त्राच्या प्रक्रियेत काही सत्य असेल, तिच्यात जर काही मूल्य असेल, तर असे निष्पन्न होईल की ज्या तत्त्वज्ञानातील समस्या आहेत त्यांपैकी बऱ्याचशा तत्त्वज्ञानातून निघून विज्ञानात गेल्या असतील. आणि ज्या क्षणी त्यांची सोडवणूक शक्य होते त्याक्षणी तात्त्वज्ञानिक मनाला त्यांत रस वाटेनासा होतो, कारण ज्यांना तत्त्वज्ञान आवडते त्यांपैकी बऱ्याच लोकांना त्याचे आकर्षण त्यात असणारे वितर्काचे (speculation) स्वातंत्र्य, किंवा उपन्यासांत (hypotheses) विहार करता येण्याची शक्यता, यांत असते. काय सत्य असू **शकेल** याची आपण कल्पना करू शकतो, आणि हा उद्योग जोपर्यंत सत्य काय **आहे** हे आपल्याला ज्ञात नसते तोपर्यंत महत्त्वाचा असतो. परंतु सत्य एकदा गवसले की त्या क्षेत्रातील फलदायी कल्पनाविहार संपुष्टात येतो, आणि आपल्याला तो प्रांत सोडून दुसरीकडे जावे लागते. ज्याप्रमाणे अमेरिकेत अशी कुटुंबे आहेत की जी यात्रिक पितरांच्या[४] (Pilgrim Fathers) काळापासून सतत पश्चिमेकडे जंगलात स्थलांतर करीत, कारण त्यांना नागरित (civilized) जीवन आवडत नसे, त्याचप्रमाणे तत्त्वज्ञानीही साहसी वृत्तीचा असतो आणि त्याला अनिश्चिततेच्या प्रांतांत विहार करायला आवडते. तत्त्वज्ञानातून विज्ञानाकडे एखादा प्रांत जाणे ही गोष्ट एका महत्त्वाच्या आणि उपयुक्त मनःप्रकाराला न रुचणारी आहे. गणितीय तर्कशास्त्राच्या ज्या प्रयोगांकडे (application) मी आपले लक्ष वेधीत होतो त्यांपैकी बऱ्याचशा प्रयोगांच्या बाबतीत हे खरे आहे असे मला वाटते. त्यामुळे ते रूक्ष, परिच्छिन्न (precise) आणि पद्धतशीर होते, आणि त्यामुळे त्याशी जेव्हा मन मानेल तसा व्यवहार करता येत होता तेव्हा त्यात असलेला एक गुण हिरावून घेतला जातो. याकरिता मला दिलगिरी दाखवायला पाहिजे असे मला वाटत नाही, कारण ते खरे असेल, तर ते खरे आहे. ते खरे नसेल तर मात्र मला आपली क्षमा मागायला पाहिजे; पण जर ते खरे असेल तर तो माझा दोष नव्हे, आणि म्हणून जगातील कुठल्याही रूक्षपणाबद्दल किंवा मंदपणाबद्दल आपली क्षमा मागावी असे मला वाटत नाही. मी हेही म्हणेन, की ज्यांना गणितात रुची आहे, ज्यांना सांकेतिक रचना आवडतात, त्यांना त्याप्रकारचे जग फारच आनंददायक वाटते, आणि आपल्याला जर ते अन्यथा आकर्षक वाटले नाही, तर फक्त गणिताची आवड प्राप्त करून घेणे एवढेच अवश्य आहे. मग आपले जग अतिशय आनंददायक आहे असे आपल्याला कळून येईल. आणि या निष्कर्षाने मी ही व्याख्यानमाला समाप्त करतो.

४. अमेरिकेत प्लिमथ, मॅसॅच्युसेट्स् येथे १६२० वसाहत स्थापन करणारे इंग्लिश प्यूरिटन.

आ. ह. साळुंखे

बृहस्पती : लोकायतदर्शनाचा प्रवर्तक

बृहस्पती हा देवांचा गुरू व पुरोहित मानला जात होता; हाच बृहस्पती लोकायतदर्शनाचा (म्हणजेच चार्वाकदर्शनाचा) प्रवर्तक मानला जात होता आणि आणि त्यानेच प्रवर्तित केलेल्या लोकायतदर्शनाने देवांचे अस्तित्वच नाकारलेले आहे. देवांच्या गुरूनेच देवांचे अस्तित्व नाकारणारे दर्शन प्रवर्तित केले, असा याचा अर्थ होतो. हे का व कसे घडले असावे, हा भारतीय दर्शनांच्या इतिहासातील एक विलक्षण गुंता आहे. आजवर कोणीही त्याची समाधानकारक रीत्या सोडवणूक केलेली नाही, असे निदान मला वाटते. या संदर्भात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी एक महत्त्वपूर्ण विचार मांडलेला आहे. ते म्हणतात, "चार्वाकमताचा पहिला तत्त्वचिंतक किंवा प्रवर्तक बृहस्पती होय, असे भारतीय दर्शनेतिहास सांगतो. देव नाही, असे देवगुरूच म्हणत आहे, असा याचा विरोधाभासपूर्ण ध्वनितार्थ आहे. ऐतिहासिक सत्य काही का असेना, ध्वनितार्थ मार्मिक आहे, यात शंका नाही." (प्रा. सदाशिव आठवलेकृत 'चार्वाक–इतिहास आणि तत्त्वज्ञान; प्रस्तावना–पृ. ४). त्यांनी येथे ज्या मार्मिक ध्वनितार्थाचा निर्देश केला आहे, त्या ध्वनितार्थाच्या आधारे ऐतिहासिक घटनांचा शोध घेतला तर या बाबतीतील ऐतिहासिक सत्य सापडू शकेल, असे मला वाटते. प्रस्तुत लेखात ते ऐतिहासिक सत्य मांडून उपरिनिर्दिष्ट गुंत्याची सोडवणूक करण्याचा एक प्रयत्न केलेला आहे.

बृहस्पती हा देवांचा गुरू होता, याचा अर्थ ऐतिहासिक दृष्टचा तो आर्यांचा गुरू होता, असे मी मानतो. या देवगुरू बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाचे प्रवर्तन केले, असे सांगणारे अनेक पुरावे असून त्यांपैकी केवळ काहींचा येथे निर्देश करीत आहे. शाबरभाष्यावरील (१.१.६) प्रभाकराची 'बृहती' व शालिमिश्राची ऋजुविमलापञ्चिका या ग्रंथांमध्ये सुरगुरूच्या नास्तिक दर्शनाचा निर्देश आहे. सर्वदर्शनसंग्रह, खंडनखंडखाद्य, प्रबोधचंद्रोदय इ. ग्रंथांनीही या मताला पुष्टी दिली आहे. श्री. द. वा. जोग यांनीही देवगुरू बृहस्पती हा चार्वाकदर्शनाचा संस्थापक असला पाहिजे, असे म्हटले आहे. (भारतीय दर्शन संग्रह–पृ. २)

प्रा. सदाशिव आठवले यांचे मत मात्र वेगळे आहे. ते म्हणतात, "तेव्हा उपनिषदांतला, पुराणांतला आणि कथाकाव्यांतला बृहस्पती, – देवगुरू, राक्षसवंचक बृहस्पती– हा चार्वाकदर्शनाचा संस्थापक निश्चित नव्हे." (चार्वाक–इतिहास आणि तत्त्वज्ञान–पृ. ३२–३३)

देवगुरू बृहस्पती हा चार्वाकदर्शनाचा प्रवर्तक होता, हे मत वैदिक परंपरेतील बहुधा कोणत्याही ग्रंथकाराने नाकारलेले नाही; एवढेच नव्हे, तर ते सर्वांनी एखाद्या सर्वसामान्य सिद्धांताप्रमाणे गृहीत धरलेले आहे, ही गोष्ट या ठिकाणी अत्यंत महत्त्वाची आहे, असे मला वाटते. वस्तुतः चार्वाकदर्शनाचे खंडन करण्याची एकही संधी वैदिक ग्रंथकारांनी सोडलेली नाही. त्यांनी चार्वाकदर्शनांवर नेहमीच प्रखर हल्ले चढविलेले आहेत. अशा स्थितीत, देवांचा गुरू हाच चार्वाकदर्शनाचा प्रवर्तक आहे, हे मत जर अनैतिहासिक असते, तर वैदिक ग्रंथकार या मतावर तुटून पडले असते. परंतु प्रत्यक्षात तसे घडलेले दिसत नाही. उलट, एरव्ही चार्वाकांना झोडपून काढणारे वा त्यांचे खंडन करणारे मोठमोठे ग्रंथकारही या मताला मान्यता देतात, याचा अर्थ ते एक वादातीत व संशयातीत असे ऐतिहासिक सत्य असले पाहिजे. अन्यथा वैदिक ग्रंथकारांनी इतक्या निमूटपणे त्याला कधीही मान्यता दिली नसती.

अनुक्रमणिका

आता बृहस्पती हा देवांचा गुरू (म्हणजेच ऐतिहासिक दृष्टया आर्यांचा गुरू) असताना त्याने देवविरोधी नास्तिक मताचे प्रवर्तन का व कोणत्या परिस्थितीत केले, हा प्रश्न आपल्यापुढे स्वाभाविकपणेच उपस्थित होतो. आपल्याप्रमाणेच तो वैदिक ग्रंथकारांच्या पुढेही उपस्थित झाला होता. बृहस्पतीने एका विशिष्ट कारणामुळे चार्वाकदर्शनाचे प्रवर्तन केले, असे माझे मत असून त्या कारणाची सविस्तर चर्चा मी पुढे करणार आहेच. परंतु त्यापूर्वी वैदिक ग्रंथकारांनी या प्रश्नाचे उत्तर वैदिक परंपरेला अनुकूल अशा पद्धतीने कसे दिले आहे, त्याचे थोडेसे विवेचन करणे आवश्यक आहे.

एका विशिष्ट कारणामुळे बृहस्पती वैदिक परंपरेपासून दूर गेला आणि त्याने लोकायतदर्शनाचे प्रवर्तन केले. बृहस्पती हा एक असामान्य, प्रतिभाशाली, प्रतिष्ठित, मान्यताप्राप्त व विख्यात महापुरुष होता. त्याने नव्याने मांडलेले तत्त्वज्ञान हा वैदिक परंपरेवर मोठा प्रहार होता. त्याचे तत्त्वज्ञान स्वीकारता येत नव्हते; कारण, तसे केले असता अवघी वैदिक परंपराच कोलमडली असती. परंतु त्याच्या प्रतिष्ठेमुळे त्याला विरोध करणे वा त्याच्यावर टीका करणेही शक्य नव्हते. अशा स्थितीत बृहस्पती या प्रतिष्ठित व्यक्तीला आत्मसात करावयाचे आणि त्या व्यक्तीच्या तत्त्वज्ञानाला मात्र झिडकारून टाकावयाचे, हा मार्ग वैदिक ग्रंथकारांनी स्वीकारला. नंतरच्या काळात वैदिक परंपरेने कृष्णाला व गीतेला अशाच पद्धतीने आत्मसात केले. गौतम बुद्धाला विष्णूचा अवतार मानण्यातही हीच चलाखी होती. आणि आधुनिक काळात म. गांधी व जयप्रकाश नारायण यांचे तत्त्वज्ञान ज्यांना मानवणे शक्य नाही, ते लोक त्यांच्या नावांचा मात्र उपयोग करून घेतात, त्यावेळेला नेमके हेच घडत असते.

बृहस्पतीला आत्मसात करण्याच्या या प्रक्रियेला बहुधा त्याच्या मृत्यूनंतर प्रारंभ झाला असला पाहिजे. बृहस्पतीच्या कृत्याचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी पुराणांनी एक अफलातून कथा निर्माण केली. या कथेचे सर्वसामान्य स्वरूप पुढीलप्रमाणे आहे—शुक्र हा असुरांचा गुरू होता. इंद्राला त्याची भीती वाटत होती. शुक्राला मोहित करण्यासाठी त्याने आपली कन्या जयंती हिला त्याच्याकडे पाठविले. शुक्र तिच्या मोहाला बळी पडला आणि दहा वर्षेपर्यंत तिच्या सहवासात रममाण झाला. ही संधी साधून बृहस्पतीने शुक्राचा वेष धारण केला आणि तो असुरांकडे गेला. तेथे असुरांचा गुरू बनून त्याने त्यांना उपदेश केला. परंतु त्याने त्यांना ज्ञान दिले नाही. त्यांना मूढ बनविण्यासाठी त्याने आपल्या उपदेशातून त्यांना अज्ञानच दिले. या अज्ञानाचा उपदेश करीत असताना त्याने जी तत्त्वे सांगितली त्यांचेच पुढे लोकायतदर्शन बनले. या तत्त्वांच्या आचरणामुळे असुरांचा नाश झाला. दहा वर्षांनंतर परत आलेल्या शुक्राला त्यांनी ओळखलेही नाही. अशा रीतीने बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाचे प्रवर्तन करून असुरांचा नाश केला. (ब्रह्मांडपुराण ३.७३; पद्मपुराण १३.३१८–३३९; मत्स्यपुराण अध्याय ४७; देवी भागवत ४.१३.५४–६२; मैत्रायणी उपनिषद ७.९). बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाचे प्रवर्तन केले ही घटना या ग्रंथांनी नाकारलेली नाही, फक्त या घटनेचे त्यांनी वैदिक धर्माला सोयिस्कर असे स्पष्टीकरण केले आहे.

वैदिक धर्माच्या पुरस्कर्त्यांनी ही कथा अत्यंत कौशल्याने रचलेली आहे. या कथेद्वारे बृहस्पतीला न गमावता त्याचे तत्त्वज्ञान विनाशकारी असल्याचे त्यांनी सिद्ध केले. बृहस्पतीच्या नावाभोवती जे प्रतिष्ठेचे वलय होते त्याचा उपयोग त्यांनी आपले हितसंबंध जपण्यासाठी करून घेतला. त्यांनी बृहस्पतीला पचवले आणि त्याने या भारतभूमीवर निर्माण केलेली एक महान क्रांती निष्प्रभ करून टाकली.

वैदिक धर्माच्या एखाद्या पुरस्कर्त्याला ही कथा काल्पनिक नसून ऐतिहासिक घटनेचा निर्देश करणारी आहे, असे वाटेल. त्यामुळे बृहस्पतीने असुरांना फसविण्यासाठीच हे दर्शन निर्माण केले, तो स्वतः लोकायतपंथी नव्हता आणि तो वैदिक परंपरेचाच पुरस्कर्ता होता, हे सिद्ध होईल. परंतु त्यामुळे एक नवीच अडचण निर्माण होईल. बृहस्पती हा देवांचा गुरू होता. ज्ञानदान हे गुरूचे पवित्र कार्य असते – वैदिक परंपराही हेच सांगते परंतु बृहस्पतीने मात्र अज्ञानाचा उपदेश करून असुरांना विनाशाच्या वाटेवर लोटले. एका श्रेष्ठ व पूज्य गुरूने केलेले हे एक लाजिरवाणे अपकृत्य नव्हे काय ? हा एक घृणास्पद भ्रष्टाचार नव्हे काय ? बृहस्पतीला शेवटपर्यंत वैदिक परंपरेचाच मानावयाचे झाले तर

अनुक्रमणिका

त्याच्या चारित्र्याचे असे धिंडवडे निघतात. पुराणकारांना ही कथा रचताना बृहस्पतीचे चारित्र्य कलंकित होत असल्याचे दिसत नव्हते काय ? दिसत असेलच ! परंतु त्याच्या प्रतिष्ठेचा उपयोग करून आपले हितसंबंध जपणे, एवढाच त्यांचा हेतू होता; चारित्र्याची त्यांना फारशी फिकीर नव्हती, हेच यातून स्पष्ट होते. वैदिक परंपरेला चारित्र्याची खरोखरच फिकीर असती, तर बृहस्पतीला अशा पद्धतीने बदनाम करण्याऐवजी तिने त्याला लोकायतच राहू दिले असते. देवी भागवतातील एका राजाने काढलेले उद्‌गार या संदर्भात बरेच महत्त्वाचे आहेत. तो म्हणतो, " सर्व धर्मशास्त्रांतून सत्य हे धर्माचे मूळ म्हणून सांगितले आहे. आता बृहस्पतीच खोटे बोलू लागला, तर या जगात दुसरा कोण बरे खरे बोलेल ? आणि, अशा कृत्यात निमग्न झालेला गुरू निष्पाप आहे, यावर आम्ही विश्वास कसा ठेवावा ? सर्व विद्या जाणणारा गुरू पाप करेल हे तरी कसे शक्य आहे ? आणि अशा स्थितीत धर्माची अवस्था काय होईल ? (देवी भागवत– ४. १३. १–९)

इंद्राने स्वतःच्या मुलीला शुक्राकडे पाठविणे, हे देखील घृणास्पद नाही काय ? शिवाय, शुक्राने आपले कर्तव्य विसरून तिच्या मोहाला बळी पडणे, असुरांनी बृहस्पतीला व नंतर शुक्राला न ओळखणे इ. घटनाही सहजासहजी पटणाऱ्या नाहीत.

या सर्व विवेचनाचा अर्थ असा की बृहस्पती हा जरी लोकायतदर्शनाचा प्रवर्तक असला, तरी त्याने हे प्रवर्तन असुरांना फसविण्यासाठी केलेले नाही. मग त्याने या दर्शनाचे प्रवर्तन का केले, हा प्रश्न उरतोच आणि येथून पुढच्या विवेचनात त्याचे उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे.

एखाद्या व्यक्तीच्या जीवनात काही असाधारण व स्फोटक घटना घडली तर ती आपले पूर्वीचे विचार सोडून देते आणि अगदी विरुद्ध प्रकारचे विचार मांडते, हा आपला व्यवहारातील अनुभव आहे. एकाच वेळी परस्परविरुद्ध विचार मांडले, तर ती विसंगती ठरते. परंतु एक विचार मांडल्यानंतरच्या काळात आलेल्या अनुभवाच्या आधारे वेगळे विचार मांडणे, ही विसंगती ठरत नाही; तो विकास ठरतो, निदान ते परिवर्तन असते. बृहस्पती हा देवगुरू होता, तेव्हा तो वैदिक धर्माचा पुरस्कर्ता होता. परंतु त्याच्या आयुष्यात एक विलक्षण धक्का देणारी घटना घडली आणि तिच्यामुळे तो आर्यविरोधी तत्त्वज्ञान मांडू लागला, असे दिसते. प्रारंभी उल्लेखिलेल्या गुंत्याची सोडवणूक या घटनेतच आहे, असे मला वाटते.

द्विजांचा राजा असलेल्या सोमाने एका यज्ञसमारंभातून बृहस्पतीच्या पत्नीला पळवून नेले. हीच ती प्रक्षोभक घटना होय. (बृहस्पतीच्या पत्नीची ऋग्वेदात आलेली नावे 'वाच्' व 'जूहू' अशी असून पुराणांतील तिचे नाव 'तारा' असे आहे.) या घटनेमुळे आर्यांच्या तथाकथित महान संस्कृतीमधील ढोंगबाजी बृहस्पतीच्या ध्यानात आली; नव्हे, तो त्या ढोंगबाजीने होरपळूनच निघाला. अर्थातच तो त्या संस्कृतीचा विरोधक बनला. सोमाने बृहस्पतीच्या पत्नीला यज्ञातून पळवून नेले आणि बृहस्पतीने लोकायतमताचे प्रवर्तन केले, या दोन्ही घटना अत्यंत प्रसिद्ध व महत्त्वाच्या असूनही या दोहोंमध्ये कारण-कार्यसंबंध असू शकेल, या दृष्टीने आजवर कोणीच त्यांच्याकडे पाहिलेले नाही, याचे आश्चर्य वाटते.

या घटनेनंतर बृहस्पतीने सोमाला आपली पत्नी परत करण्याविषयी विनवले. परंतु सोमाने त्याच्या विनंतीचा अव्हेर केला. तेव्हा बृहस्पतीने शंकराच्या मदतीने सोमाशी युद्ध केले आणि आपल्या पत्नीला परत आणले यावेळी शंकराने गणेश्वर, यक्षेश्वर, वेताळ यक्ष, उरग व किन्नर यांचे सैन्य बरोबर घेतले होते. (पद्मपुराण, सृष्टिखंड, अध्याय १२; मत्स्यपुराण अ. २३–२४; देवी भागवत १.११; भागवत ९.१४). पत्नीला परत आणण्यासाठी बृहस्पतीला अनार्यांनी मदत केली, आर्यांनी केली नाही, असे यावरून स्पष्ट होते. वायुपुराणाच्या (अध्याय २८) मते सोमाने सर्व अंगिरसपुत्रांचा अपमान करून तारेला पळविले. शंकराने बृहस्पतीला मदत केली; कारण, शंकर हा बृहस्पतीचे वडील जे अंगिरस त्यांचा विद्यार्थी होता. पद्मपुराण (सृ. खंड – १२.४०) या मताला पुष्टी देते. विष्णुपुराणाच्या (४.६) मते सोम अधिसत्तेमुळे उन्मत्त झाला होता आणि त्यामुळे त्याने गुरुपत्नीला पळविले.

बृहस्पतीला या घटनेचा जबरदस्त धक्का बसल्यामुळे तो वैदिक संस्कृतीपासून दूर गेला असला तर नवल नाही. विशेषतः अपहरणाचे कृत्य यज्ञात

घडल्यामुळे बृहस्पतीला यज्ञातील ढोंगबाजीची चीड आली असली पाहिजे. पुढेही चार्वाकांनी यज्ञावर वैचारिक हल्ले चढविले आहेत, त्याचे मूळ कारण कदाचित या घटनेत असेल. पत्नीला परत मिळविण्यासाठी असुरांनी मदत केल्यामुळे तो त्यांच्या अधिक जवळ गेला असला पाहिजे. थोडक्यात, या घटनेमुळे एक नवे युग निर्माण झाले.

बृहस्पती क्रमाक्रमाने वैदिक संस्कृतीपासून दूर चालला होता याचे इतरही अनेक पुरावे आहेत. उदा.– भागवतात (७.७.२) पुढील कथा आढळते– "प्रल्हादाचे वडील तपश्चर्येला गेलेले असताना इंद्राने प्रल्हादाच्या आईला पळवून नेले. ती एखाद्या टिटवीप्रमाणे आक्रंदन करीत असलेली पाहून बृहस्पतीने तिची सुटका केली. त्याने तिला सुरक्षितपणे आपल्या आश्रमात ठेवले. तीही आपल्या पतीच्या आगमनाची प्रतीक्षा करीत निर्भयपणे तेथे राहिली. बृहस्पतीने तिला व प्रल्हादाला धर्माचे ज्ञान दिले." ही घटनाही या संदर्भात महत्त्वाची आहे. बृहस्पती आर्यांपासून दूर जात होता आणि अनार्यांच्या जवळ जात होता, हे या घटनेतूनही स्पष्ट होते. शिवाय बृहस्पतीने असुरांना उपदेश केला, पण अज्ञानाचा नव्हे, तर धर्माचा; हेही यातून स्पष्ट होते. भागवतातच (६.७) अशीही एक कथा आहे– 'एकदा इंद्राने बृहस्पतीचा अपमान केल्यामुळे तो देवांना सोडून गेला होता. परंतु त्याची उपस्थिती अपरिहार्य असल्यामुळे त्यांनी त्याला नाइलाजाने परत बोलावून आणले." संघर्ष सुरू होता, हेच यातून दिसून येते. तथापि, ते बृहस्पतीला गमवावयासही तयार नव्हते, हेही यातून स्पष्ट होते. बृहस्पतीने एकदा प्रभासक्षेत्रातील सोमेश्वर या ठिकाणी शिवाची उपासना केली होती. तेव्हा शिवाने प्रसन्न होऊन त्याला ग्रह बनविले. (स्कन्दपुराण २.४.१.१७) त्याच ठिकाणी बृहस्पतीने एका लिंगाची स्थापना केली आणि त्याला बृहस्पतीश्वर असे नाव दिले. (स्कन्दपुराण ७.१.४८) सोमेश्वराचे बृहस्पतीश्वर झाले, या घटनेमध्ये सोम व बृहस्पती यांच्या वैराचा निर्देश असण्याची शक्यता आहे. महाभारतात (गीताप्रेस– शांतिपर्व– ३३६) भीष्माने युधिष्ठिराला एक कथा सांगितली आहे. एकदा बृहस्पती हा उपरिचर वसू नावाच्या राजाच्या यज्ञात पुरोहित होता. या यज्ञात पशुहत्या झाली नाही. चार्वाकांनीही यज्ञातील पशुहत्येवर टीका केली आहे, हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. या यज्ञात आणखीही एक महत्त्वाची घटना घडली. यज्ञातील पुरोडाश विष्णूने संतुष्ट होऊन अदृश्यपणे नेला, असे सांगण्यात आले. परंतु या घटनेमुळे बृहस्पती संतापला. त्याने आपल्या हातातील पळीने आकाशावर प्रहार केले. आत्यंतिक क्रोधामुळे त्याच्या डोळ्यांत अश्रू उभे राहिले. देवाने माझ्या डोळ्यांदेखत पुरोडाश न्यावा, असे तो राजाला म्हणाला. (चित्रावशास्त्रींच्या प्राचीन चरित्र कोशानुसार बृहस्पतीला असा संशय वाटत होता की स्वतः राजानेच तो पुरोडाश नेला आहे.) या कथेवरून बृहस्पतीच्या मनात देवांच्या अस्तित्वाविषयी संदेह निर्माण झाला होता, असे दिसते. तसेच, तो प्रत्यक्ष प्रमाणाला महत्त्व देत होता, असेही दिसते. लोकायत दर्शनाने देवांचे अस्तित्व नाकारलेले असून प्रत्यक्ष प्रमाणाला अत्यंत महत्त्व दिले आहे, हे प्रसिद्धच आहे. भीष्माने आणखी एका यज्ञाची कथा सांगितली आहे. या कथेनुसार देवांनी यज्ञात पशुहत्येचा आग्रह धरला असताना बृहस्पतीने पशूच्या ऐवजी पीठ आणावयास सांगितले होते. बृहस्पतीने गायत्री देवीच्या मस्तकावर प्रहार केल्याची कथा तैत्तिरीय ब्राह्मणात आली असल्याचा निर्देश डॉ. डी. आर्. शास्त्री यांनी केला आहे. (A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism. पृ. ९). महाभारतात संशयवादी बृहस्पतीने मनूबरोबर वादविवाद केल्याचा निर्देशही त्यांनी केला आहे. (कित्ता पृ. १०). महाभारतात (आदिपर्व–३२) द्रौपदीने बृहस्पतीच्या नास्तिक विचारांचा निर्देश केला आहे.

बृहस्पती वैदिक संस्कृतीपासून दूर चालला होता, हेच या सर्व विवेचनावरून स्पष्ट होते. तो आपल्या समाजाच्या धार्मिक, सांस्कृतिक व सामाजिक समस्यांचा नव्याने विचार करू लागला होता. शिवाय हा विचार करताना त्याला मदत करणाऱ्या असुरांच्या विचारांचा त्याच्यावर नक्कीच प्रभाव पडला असला पाहिजे.

सोमाने बृहस्पतीच्या पत्नीला पळवून नेले, ही काही केवळ पौराणिक कथा नाही. तिला ऋग्वेदाचा

आधार आहे. ऋग्वेदातील एक संपूर्ण सूक्त (ऋ. १०. १०९) या विषयाला वाहिलेले आहे. या सूक्ताची ऋषी बृहस्पतीची पत्नीच असून तिने आपल्या अपहरणाची व पुनरागमनाची कथा या सूक्तात मांडली आहे.

या संदर्भात ऋग्वेदाचे आणखी एक सूक्त (ऋ. १०.७१) अत्यंत महत्त्वाचे आहे. जीवाला यातना देणारी अशी अपहरणाची ही घटना घडल्यानंतर बृहस्पतीने आपल्या अंतर्यामीचा दारुण क्षोभ या सूक्तात मांडला आहे, अशी माझी खात्री पटली आहे. या सूक्ताचा अशा प्रकारचा अर्थ अजूनपर्यंत कोणीही लावलेला नाही. परंतु प्रस्तुत लेखात आतापर्यंत केलेले सर्व विवेचन ध्यानात घेतले असता या सूक्ताचा हाच अर्थ स्वाभाविक आहे, असे स्पष्ट होईल. या सूक्ताचा ऋषी स्वतः बृहस्पतीच आहे. या सूक्ताच्या परंपरागत अर्थाचे स्वरूप (चित्रावशास्त्रींच्या लेखनावरून) पुढीलप्रमाणे दिसते : ' प्रस्तुत सूक्तात वेदज्ञान नसणारांची, तसेच उपजीविकेसाठी मंत्रपठण करणारांची निंदा (ऋचा ४, ६,) आणि वेदवेत्त्यांचे आणि परब्रह्मज्ञानाचे स्तवन (ऋचा ३,. ८–१०;) आढळते. युगान्ती नष्ट झालेले ज्ञान ऋषींनी पुन्हा प्राप्त केल्याचा निर्देश ३ ऱ्या ऋचेत आढळतो. ... तिसऱ्या ऋचेत ऋषींना यज्ञकर्माच्या साह्याने वेदज्ञान प्राप्त झाल्याचा निर्देश आढळतो ... ८ व्या ऋचेमध्ये तर्काने होणाऱ्या परब्रह्मज्ञानाचे आध्यात्मिक वर्णन आढळते. " (ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर पृ. ६७०). परंपरागत अर्थ आणि मी सुचविलेला अर्थ, या दोहोंमध्ये कमालीचा वेगळेपणा असल्याचे यावरून स्पष्ट होईल.

पहिल्या ऋचेत बृहस्पती स्वतःलाच म्हणत आहे, " हे बृहस्पते, हे लोक (सोम, उपरोधाने केलेला निनावी व अनेकवचनी उल्लेख.) प्रथम 'वाचे' च्या (पत्नीच्या) समोर आले, त्यावेळी ते (मोठे) नाव धारण करीत होते. जे काही श्रेष्ठ आणि निष्पाप असे त्यांच्या ठिकाणी होते, ते आजवर (मनाच्या) गुहेत लपलेले होते आणि आता त्यांनी ते प्रेमपूर्वक प्रकट केले आहे. " (१) येथे अत्यंत जळजळीत अशा उपरोधाच्या माध्यमातून बृहस्पतीने सोमाच्या ढोंगबाजीवर हल्ला चढविला आहे. सोम हा बृहस्पतीच्या घरी मित्र म्हणून येत होता, सभ्यतेने वागण्याचे नाटक करीत होता, परंतु त्याच्या अंतरीचा हेतू वेगळाच होता. संधी येताच त्याने तो प्रकट केला.

" सुपाने सातू पाखडावेत, त्याप्रमाणे हे शहाणे लोक विचारपूर्वक बोलत होते. (किंवा, सुपाने सातू पाखडावेत त्याप्रमाणे हे शहाणे लोक मनाने ' वाचे 'ला चाहत होते.) अशा रीतीने या मित्रांनी मैत्रीची जाण ठेवली. त्यांची कल्याणकारक लक्ष्मी (वैभव) ' वाचे'च्या ठिकाणी केंद्रित झाली होती. " (२)

" त्यांना यज्ञामुळे ' वाचे 'चा मार्ग प्राप्त झाला. ती ऋषींच्या समुदायात गेलेली असताना त्यांनी तिला पकडले. त्यांनी तिचे हरण करून तिला अनेक ठिकाणी नेले. त्यावेळी आरडाओरडा करणारे सात जण (सप्तर्षी) तिच्यासाठी धावपळ करू लागले. " (३) ऋ. १०.१०९ मध्येही तिने सप्तर्षींचा निर्देश केला आहे.

" इकडे एक गरीब बिचारा (स्वतः बृहस्पती) ' वाचे 'ला पाहू इच्छित होता, परंत तो पाहू शकत नव्हता. तो तिचा आवाज ऐकू इच्छित होता, परंतु ऐकू शकत नव्हता. परंतु त्याच वेळी दुसरीकडे सुंदर वस्त्रे नेसलेल्या एखाद्या प्रणयिनी पत्नीने आपल्या पतीला आपला देह अर्पण करावा, त्याप्रमाणे तिला आपले शरीर दुसऱ्याच्या स्वाधीन करावे लागत होते. " (४)

" मैत्रीमध्ये स्थिर राहणारा, असे त्याच्याविषयी (आम्ही) म्हणत होतो. महत्त्वाच्या (गुप्त, खाजगी) कामामध्येही त्याला वगळले जात नव्हते. तो मात्र कपटाने वागला. परंतु त्याचे हे कपट वांझोटे आहे. त्याने ' वाचे 'विषयी केलेला विचार (किंवा त्याने इतरांच्या तोंडून तिच्याविषयी ऐकलेला विचार) निष्फळ ठरणार आहे. (ती कायमची त्याच्याजवळ राहणार नाही. माझ्याकडे परत येईल.) " (५)

" खरी मैत्री जाणणाऱ्या मित्राचा त्याने त्याग केला. परंतु त्यामुळे त्याला ' वाचे 'वर अधिकार प्राप्त होत नाही. त्याला जे काही ऐकावयास मिळत असेल ते खोटे आहे. (' वाच् ' त्याची पत्नी बनेल, असे कोणी सांगत असेल, तर ते खोटे आहे.) त्याला सत्कृत्याचा मार्ग समजला नाही. " (६)

"डोळे आणि कान यांबाबतीत समान असलेले मित्र (सोम व बृहस्पती) हे मनोवृत्तींच्या बाबतीत मात्र असमान बनले. त्यांची मने (वेगवेगळ्या) डोहांसारखी ठरली. काही डोहांत तोंडापर्यंत पोचेल इतके पाणी असते. काहींमध्ये काखेपर्यंत पोचेल इतके असते. आणि काहींमध्ये बुडून स्नान करण्या-इतके असते. (पूर्ण बुडून जाण्याइतके खोल असते.)" (७) याचा अर्थ काही डोह उथळ, तर काही खोल असतात. सोमाची मैत्री उथळ डोहासारखी होती.

"जेथे ब्राह्मण मित्र मनापासून यज्ञ करतात, तेथे ते (सोम) धूर्तपणे एका माणसाला (बृहस्पतीला) अलग करतात आणि स्वतःला ब्राह्मण समजणारे ते (भलतीकडेच) फिरत राहतात. ('वाचे'ला घेऊन यज्ञातून पळून जातात.)" (८)

"ते इकडे नाहीत आणि तिकडेही नाहीत. (यज्ञभूमीवर कोठेच नाहीत) ते खऱ्या अर्थाने ब्राह्मण नव्हेतच; कारण ते सोमरस तयार करण्यात गुंतलेले नाहीत. (दुसऱ्याच कामात गुंतले आहेत.) ते मूर्ख पापवासनेने 'वाचे'ला पळवून नेऊन आपल्या नांगराने शेती करीत आहेत. (म्हणजेच, आपल्या जननेन्द्रियाने समागम करीत आहेत)." (९)

"वस्तुतः , सभा जिंकणाऱ्या मित्राच्या स्वरूपात यशस्वी असा तो (सोम) आला असता, तर सर्व मित्रांना आनंद झाला असता. परंतु बृहस्पतीवर अन्याय (किल्बिष) करणे हाच त्याचा हेतू होता. हीच त्याची दक्षिणा होती. हेच त्याचे अत्यंत महत्त्वाचे काम होते." (११)

बृहस्पतीच्या पत्नीने लिहिलेल्या पूर्वनिर्दिष्ट सूक्तातही (ऋ. १०.१०९.१) किल्बिश हा शब्द आलेला असून तेथे सायणाचार्यांनीदेखील 'बृहस्पतीवर केलेला अन्याय' असा त्याचा अर्थ केला आहे, हे या संदर्भात मुद्दाम ध्यानात घ्यावे. तसेच ऐतरेय ब्राह्मणाने (१.१३) याच ऋचेचे (ऋ. १०.७१.१०) विवेचन करताना 'यशस्' या शब्दाचा 'सोम' असा अर्थ घेतला आहे. अर्थात तेथे बाकीचा अर्थ पूर्णपणे वेगळा लावला आहे, हे सांगण्याचीही आवश्यकता नाही. सोमाचे नाव घेण्याचीही बृहस्पतीची इच्छा नव्हती, म्हणून त्याने त्याचा निर्देश प्रत्येकवेळी अप्रत्यक्ष रीतीने केलेला आहे.

"एक जण (होतृ नावाचा ऋत्विज) ऋचा म्हणत आहे. दुसरा (उद्गातृ नावाचा ऋत्विज) शक्वरी छंदातील गायत्र साम गात आहे. तिसरा ब्रह्मा जे जे करावयाचे आहे त्याच्या ज्ञानाची घोषणा करीत आहे. आणि एक जण (अध्वर्यू) यज्ञाला लागणाऱ्या वस्तू मोजत आहे" (११) कोणत्या पार्श्वभूमीवर सोमाने अपहरणाचे दुष्कृत्य केले ते सांगण्यासाठी या शेवटच्या ऋचेत यज्ञभूमीवरील वातावरणाचे चित्र बृहस्पतीने रेखाटले आहे. त्यातही जळजळीत उपरोधच आहे.

आजवर हे सूक्त दुर्बोध मानले जात होते. परंतु या नवीन अर्थामुळे ती दुर्बोधता दूर होईल असे वाटते. आजवर लावण्यात आलेल्या अर्थांमध्ये नसलेली स्वाभाविकता प्रस्तुत अर्थामध्ये आहे, असे मला वाटते. 'वाच्' या शब्दाचा वारंवार आलेला उल्लेख, मैत्रीच्या संबंधातील विविध उल्लेख, शरीर अर्पण करण्याचा विचार, यज्ञामुळे 'वाचे'ची वाट सापडणे, नांगराचा निर्देश इत्यादींवरून निःसंशयपणे या सूक्ताचा हाच अर्थ असला पाहिजे असे वाटते.

बृहस्पतीने का व कोणत्या परिस्थितीत लोकायतमताचे प्रवर्तन केले, याचा उलगडा या सर्व विवेचनावरून होतो. एवढेच नव्हे, तर ऐतिहासिक पार्श्वभूमी स्पष्ट झाल्यामुळे 'लोकायत' या शब्दाच्या स्वरूपावरही प्रकाश पडतो. लोकायत म्हणजे लोकांमध्ये पसरलेले मत (लोकेषु आयतं प्रसृतम् ।), असे सामान्यतः त्याचे स्पष्टीकरण केले जाते. परंतु बृहस्पतीने लोकांकडून (असुरांकडून, बहुजनसमाजाकडून) घेतलेले वा आणलेले मत (लोकेभ्यः आयतम् ।), असा त्याचा अर्थ घेणे सयुक्तिक ठरेल. बृहस्पतीने वैदिक संस्कृतीविषयीचे सर्वसामान्य लोकांचे विचार जाणून घेतले आणि त्यांना अनुभवान्ती सिद्ध झालेल्या स्वतःच्या विचारांची जोड देऊन लोकायतदर्शनाची मांडणी केली असे दिसते. बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाचे प्रवर्तन केल्यानंतर त्याला लौक्य बृहस्पती म्हटले जाऊ लागले, असे दिसते. 'असता'पासून 'सता'ची निर्मिती झाली, असा नास्तिक विचार मांडणारे ऋ. १०.७२ हे सूक्त रचणारा ऋषि म्हणून 'लौक्य बृहस्पती'वा 'आंगिरस बृहस्पती' असा त्याचा निर्देश आढळतो. **येथे 'वा' म्हणजे 'ऊर्फ' असा अर्थ घेतला पाहिजे.**

आंगिरस बृहस्पतीचे लौक्य बृहस्पतीत रूपांतर झाले आणि त्याने नास्तिक विचार मांडले याचा अर्थ असा, की या आंगिरसबृहस्पतीनेच विशिष्ट कारणाने लोकायतदर्शनाचे प्रवर्तन केले.

प्रारंभीच्या काळात ज्याला लोकायत दर्शन म्हटले जात होते. त्यालाच नंतर 'चार्वाकदर्शन', असे नाव प्राप्त झाले. तेच नाव काहीसे अधिक रूढ झाले. चार्वाक ही ऐतिहासिक व्यक्ती होती की नाही याविषयी मतभेद आहेत. परंतु चार्वाक या नावाचा स्वत: बृहस्पतीशीच अत्यंत जवळचा संबंध होता, असे दिसून येते.

चार्वाक या शब्दाच्या रूपाविषयी व्हिटने (Whitney) यांनी केलेली चर्चा महत्त्वाची असून तीच ऐतिहासिक सत्याला अनुसरणारी असावी, असे वाटते. काही वेळा शब्दातील विशिष्ट स्वरांचा लोप होऊन रूपे तयार होतात. उदा.– त्रि + ऋच् यांचा संधी तृच् असा झालेला आढळतो. 'सुवर्ण' या शब्दातील 'उ' या स्वराचा लोप होऊन 'स्वर्ण' असे रूप बनलेले आढळते. त्याच पद्धतीने चारु+वाक् यांचा समास होताना 'उ' या स्वराचा लोप होऊन 'चार्वाक्' असे रूप बनलेले आहे. (Vedic Grammar Rule 233–a p. 80) 'चार्वाक्' शब्दाचेच चार्वाक असे रूप झाले.

चार्वाक शब्दाचा असा विग्रह केल्यानंतर प्राप्त झालेले चारु आणि वाक् (वाच्) हे शब्द अत्यंत महत्त्वाचे आहेत 'चारु' हे स्वतः बृहस्पतीचे नाव आहे. (आपटे व मोनियर विल्यम्स यांचे कोश). त्याचप्रमाणे वाच् हे बृहस्पतीच्या पत्नीचे नाव आहे. आता बृहस्पतीने लोकायत दर्शनाचे प्रवर्तन केलेले असून वाच् ही देखील या दर्शनाच्या प्रवर्तनाला कारणीभूत झाल्याचे मी दर्शवून दिलेले आहे. अशा रीतीने चार्वाक या नावात बृहस्पती व वाच् या दोघांच्याही नावांचा अंतर्भाव झालेला आहे.

चार्वाक या शब्दाचा श्लेषाने 'मधुरभाषी' असाही अर्थ होऊ शकतो. बृहस्पती हा मधुरभाषी असल्यामुळेच त्याला 'चारु' हे नाव मिळालेले असावे, असे दिसते. बृहस्पती मधुरभाषी होता याचे वरेच पुरावे मिळतात. उदा. ऋग्वेदात (१०.६७.३) बृहस्पतीला हंसाप्रमाणे गोड बोलणारा असे म्हटले असून ही ऋचा अथर्ववेदात (२०. ९१. ३) पुनरुक्त केलेली आहे. तसेच ऋग्वेदात (४. ५०. १) त्याला मंद्रजिह्व असे म्हटलेले आहे. महाभारतात (शांतिपर्व १०३.९) बृहस्पतीने इंद्राला प्रिय बोलण्याचा उपदेश केला आहे. तसेच महाभारतातच (शांतिपर्व (४) भीष्माने बृहस्पती व इंद्र यांच्यातील एक महत्त्वपूर्ण संवाद सांगितला आहे. सर्वमान्य होण्यासाठी व मोठी कीर्ती मिळविण्यासाठी कारणीभूत होणारा असा एकच शब्द कोणता, असे इंद्राने विचारले असता 'सान्त्व' (मधुरभाषा) हाच तो शब्द असल्याचे बृहस्पतीने सांगितले आहे. तो म्हणतो, "जो त्याचे पालन करतो तो सर्वांचा प्रिय होतो आणि जो त्याचे पालन करीत नाही तो सर्वांच्या द्वेषाला बळी पडतो. दुसऱ्याला पाहिल्याबरोबर जो स्मितहास्यपूर्वक प्रथम बोलावयास सुरुवात करतो तो सर्व लोकांना संतुष्ट करतो. एखाद्याने गोड शब्द न वापरता भेट दिली तर घेणारे संतुष्ट होत नाहीत; कारण ती भेट ही मसाले नसलेल्या अन्नासारखी असते. या उलट एखाद्याने गोड बोलून दुसऱ्याकडून देणगी घेतली तरी देखील तो त्यांना संतुष्टच करतो. म्हणून दंडशक्तीचा उपयोग करतानाही मधुर बोलावे. गोड बोलणाऱ्या माणसाशी जगातील दुसऱ्या कोणत्याही माणसाची तुलना करता येणार नाही." भीष्माचार्यांनी युधिष्ठिराला ही कथा सांगून तूही तसाच वाग असा सल्ला दिलेला आहे. अशा रीतीने बृहस्पती हा मधुरभाषेला म्हणजेच चारू वाचेला अत्यंत महत्त्व देत होता हे स्पष्ट होते. अर्थातच त्याला चार्वाक हे नाव मिळाले यात काही आश्चर्य नाही. आता चारु वाक् असा शब्द तयार न होता चार्वाक असा शब्द तयार झाला याचे भाषाशास्त्रीय स्पष्टीकरण व्हिटने यांनी दिले आहेच. या स्पष्टीकरणाला आणखीही एक आधार मिळतो, तो असा—बृहस्पती हा बहुजनसमाजात किंवा अनार्य लोकांमध्ये वावरत होता. ते बृहस्पतीला चारु वाक् म्हणण्याऐवजी चार्वाक असे म्हणू लागले असतील असे दिसते. त्यांच्याकडून व्याकरणाचा नियम धाब्यावर बसवला जाणे अगदी स्वाभाविक होते.

तात्पर्य, चार्वाक या नावाचा दुसरा कोणी ऐतिहासिक पुरुष होऊन गेलेला असो वा नसो, स्वतः बृहस्पतीलाच चार्वाक असे नाव मिळालेले होते असे दिसते.





ग्रंथ-परीक्षण

'मराठी रंगभूमीचा पूर्वरंग' : कृ. बा. मराठे, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९७९; पृ. २०९; किं. २५ रुपये.

कृ. बा मराठे यांचे "मराठी रंगभूमीचा पूर्वरंग" या नावाने प्रकाशित झालेले पुस्तक मराठी रंगभूमीच्या इतिहासाच्या आणि त्या रंगभूमीच्या मूलश्रोतदिग्दर्शनाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचे आहे. वस्तुतः हे पुस्तक म्हणजे त्यांच्या सतरा लेख-टिपणांचा संग्रह आहे. पण त्या साऱ्यांत एक विवक्षित सूत्र आहे. १८४३ साली सीतास्वयंवराख्यान या नाट्याख्यानाच्या अभिनीत प्रयोगामुळे त्याचे लेखक विष्णुदास भावे हे आधुनिक मराठी नाटकाचे जनक मानले जात असले, तरी त्यांचे नाटक अंतरंगदृष्ट्या आधुनिक नसून पारंपरिक लोकनाट्याशीच नाते जोडणारे आहे. या उलट बेळगावच्या रंगभूमीवर १८७५ साली अण्णासाहेब किर्लोस्करांनी संगीत शाकुंतलाचा जो प्रयोग केला त्या प्रयोगानेच खऱ्या अर्थाने मराठी रंगभूमीचा उदय झाला हे मराठे यांनी सप्रमाण दाखवून दिले आहे. अर्थात् अण्णासाहेब किर्लोस्करांनी पारंपरिक लोकनाट्ये, त्यांच्याशी अनुबंध साधणारी विष्णुदासी नाट्याख्याने आणि विष्णुदासी नाटकांचा वारसा राखणारी आपली शाकुंतलादी नवीन संगीत नाटके अभिनीत करतांना नाट्यात्मक पौराणिक प्रसंग, कीर्तन, तमाशा, स्त्रीगीते यातील संगीत आणि शिवाय संस्कृत, इंग्रजी नाटकातील सुसंघटित तंत्र यांची केवळ जोड दिल्यानेच नव्हे, तर त्या साऱ्यांचे एक रसायन केल्याने तेथूनच आधुनिक मराठी रंगभूमी सुरू झाली असे मराठे यांचे प्रतिपाद्य आहे. हे प्रतिपाद्य साधार सिद्ध करण्यासाठी त्यांनी प्रस्तुत संग्रहातील पूर्वार्धात 'ललित आणि कला', 'एकनाथी भारूडे', 'भारुडाकडून नाटकांकडे', 'गोंधळी आणि दशावतारी', 'मराठी पवाडा' आणि 'भागवत नाटक' या लेखांतून प्राचीन मराठी वाङ्मयातील अनेक नाट्यात्मक उल्लेखांच्या आधारे आधुनिक मराठी नाटकाशी असणारा त्यांचा अनुबंध स्पष्ट केला आहे. हे त्यांचे लेख म्हणजे प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे त्यांचे सूक्ष्म अवलोकन व साक्षेपी विवेचन यांची साक्ष होय. त्या प्रत्येक लेखातून आधुनिक मराठी नाटकाची बीजे कशी अंतर्भूत होतात हे तर स्पष्ट होतेच, पण शिवाय मराठी भागवत नाटक हे कन्नड यक्षगानापासून आले आहे असे मानणे कसे चुकीचे आहे, आणि भागवत नाटक व यक्षगान ही प्रकृतीनेच कशी भिन्न आहेत हेही सुस्पष्ट होते आहे. कारण मराठी नाटकाची पाळेमुळे वस्तुत: मराठी संतकवितेतच आहेत हेही त्यांनी सप्रमाण दाखवले आहे. उदा. एकनाथांनी लिहिलेली भारूडे ही 'अभिनय चित्रे'च असल्याने मराठी नाट्येतिहासातील तो एक टप्पाच होय, असे त्यांचे म्हणणे. हीच गोष्ट कीर्तन, काला, गोंधळ, तमाशा यासंबंधी म्हणता येते. म्हणजे त्या साऱ्यांत आधुनिक नाट्याच्या खुणा आहेत. त्यामुळे कर्नाटकातील यक्षगान वा बैलदाट यांच्या अनुकरणातून मराठी नाटक आले हे मतही कसे चुकीचे आहे हेही त्यांनी साधार दाखवून दिले आहे. या संदर्भात बेळगावच्या रंगभूमीचा हवाला ते देतात. बेळगाव हे कर्नाटक व महाराष्ट्र यांच्या सीमेवरील शहर. नाटकाचे नादी. शिवाय 'बेळगाव समाचार' हे साप्ताहिक फार जुने. त्यात बेळगावात झालेल्या नाटकांच्या जाहिराती व अभिप्राय येत. त्या साप्ताहिकाच्या साऱ्या संचयिका (files) पाहून मराठे यांनी बेळगावला झालेल्या नाटकांचा एक मोठा तक्ताच दिला आहे. आणि त्यात १८६८ व १८७९ या वर्षी झालेल्या 'कन्नड पारिजात' या एका कानडी नाटकाचा अपवाद केला तर इतर सर्व कर्नाटकी नाटककंपन्यांनी मराठी नाटकेच बेळगावात केली आहेत हे स्पष्ट होते. 'बेळगाव समाचार' या साप्ताहिकात कर्नाटक विभागातून जी बातमीपत्रे

अनुक्रमणिका

येत त्यावरूनही 'सीता स्वयंवर' या पहिल्या नाट्याख्यानापासून तो 'संगीत शाकुंतल' या संगीत नाटकापर्यंत बेळगावपासून तो बेंगळूर-म्हैसूरपर्यंत ज्या नाटकांचा संचार दिसतो तो महाराष्ट्रीय नाटकमंडळ्यांचाच होय; कर्नाटकी नाटकमंडळ्यांचा नाही, हेही स्पष्ट होते. शिवाय हे सारे वार्ताहर मराठीचे अभिमानी होते असेही म्हणता येत नाही. त्यावरून नाटक हे कर्नाटकातून महाराष्ट्रात आले की महाराष्ट्रातून कर्नाटकात गेले या विवाद्य प्रश्नावरही प्रकाश पडतो.

आणखी एका गोष्टीवर मराठ्यांनी टाकलेला प्रकाश रूढ समजुतीला धक्का देणारा आणि मराठी रंगभूमीच्या इतिहासात महत्त्वाची दुरुस्ती सुचविणारा आहे. १८८० साली झालेला 'संगीत शाकुंतल' चा प्रयोग हाच 'संगीत शाकुंतल'चा पहिला प्रयोग हे ते रूढ मत होय. या रूढ मताचाच स्वीकार डॉ. व. दि. कुलकर्णी यांनीही आपल्या प्रबंधात केला आहे आणि त्याला डॉ. रंगनाथन् यांच्या अण्णासाहेब किर्लोस्कर हे 'जन्मजात कानडी (born Kannadiqa) होते या मताचा आधार दिलेला आहे. परंतु हे मतही कसे चुकीचे आहे हे कृ. बा. मराठ्यांनी साधार दाखवून दिले आहे. यासंबंधीचे मराठे यांचे "संगीत शाकुंतल : रंगभूमीवरील क्रांती" हे सारेच प्रकरण मुळातून वाचण्यासारखे आहे.

सारांश, १८४३ सालच्या विष्णुदासी 'सीता स्वयंवरा' पासून ते १८७५ च्या अण्णासाहेब किर्लोस्करांच्या 'संगीत शाकुंतल' पर्यंतची मराठी रंगभूमी आणि पुनः त्यावरील मराठी लोकनाट्याचा प्रभाव यावर मराठे यांनी टाकलेला प्रकाश सर्वस्वी नवीन आहे. शिवाय तो साक्षेपी संशोधनवृत्तीने प्रत्येक विधानाला आधार देऊन. कृ. बा. मराठे यांच्या प्रस्तुत पुस्तकाचे मराठी रंगभूमीच्या संबंधातले महत्त्व वाढते ते त्यामुळे. मराठे यांच्या या संशोधनात्मक व साक्षेपी पुस्तकाला त्यांचेच समानधर्मी असणारे व संतसाहित्याचे निष्ठापूर्वक संशोधन करणारे रा. चिं. ढेरे यांचा प्रस्तावनेदाखल 'रूपमाया' या नावाचा जो निबंध जोडला आहे, आणि त्यातून मराठी रंगभूमीच्या पूर्वरंगाशी संतसाहित्याचा असणारा जो संबंध स्पष्ट झाला आहे, त्यामुळेही प्रस्तुत पुस्तकाचे महत्त्व वाढले आहे.

—गं. ब. ग्रामोपाध्ये

'कॅक्टसफ्लॉवर' : (काव्यसंग्रह) अनुराधा पोतदार; मौज प्रकाशनगृह; मुंबई ४; १९७९; पृ. ५८; किं. ११ रुपये.

१९६० नंतर मराठी कवितेला प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. नव्या जाणिवा, संवेदना घेऊन आलेल्या कवींनी कवितेची कक्षा विस्तीर्ण केली. सार्वत्रिक विसंवादाचे अधिष्ठान लाभलेली, संतप्त पिढीची कविता साठोत्तर दोन दशकांत स्थिरावली. हा प्रवाह इतका प्रचंड आणि गतिशील होता की, मराठी कवितेच्या स्वरूपावर त्याचे काही परिणाम झालेले दिसून येतात. या परिवर्तनात विशुद्ध-भावकविता क्षीण झालेली दिसते.

शिरीष पै, अनुराधा पोतदार, सुशिला पगारीया, अंजली ठकार इत्यादी साठोत्तर कालातील प्रमुख मराठी कवयित्री या सर्व जाणिवा, संवेदनांपासून दूर राहिलेल्या दिसतात. त्यांची अलिप्तता जीवनाच्या परंपरागत चौकटींतून बाहेर पडून अनुभव घेण्याची क्षमता मर्यादित करीत असली, तरी त्यांच्या कवितेने विशुद्ध भावकवितेची कोवळीक जोपासली आहे. याचा प्रत्यय अनुराधा पोतदार यांचा 'कॅक्टस फ्लॉवर' हा कवितासंग्रह वाचताना येतो.

अनुराधा पोतदारांची कविता टिंबाटिंबांतून टपटपलेली घायाळ प्रीतीची मुकी बोली आहे. प्रीतीच्या पोटी जन्म घेणारी जीवघेणी वेदना हे त्यांच्या कवितांचे केंद्र आहे. या वेदनेचा शोध, प्रीतीच्या शापित गुहेतील आर्त मनाचे हुंकार, अदृश्य शक्तीने भाळावर रेखलेली रक्तखूण आणि विस्कटलेलं घरकुल या तीन माध्यमांतून कवयित्रीने घेतला आहे.

जळजळत्या जिभेनं आव्हान देऊ दे तुलाही
या लसलसत्या प्रीतीचं,
प्रीतीच्या मंत्रबळाचं.
ही प्रीती हाच या पाठीचा कणा आहे,
हे तुलाही अजून माहीत नाही. (ही प्रीती)

कवितांच्या केंद्रस्थानी असणाऱ्या या प्रीतीचं रसायन ' रसरसतं, जळजळतं ' आहे. कवितांमागे जळणारे जिवंत मन आहे. प्रीतीची मुकी बोली ते स्वतःशीच बोलते. अनंत जखमांनी ते घायाळ झालेले आहे. ' चला उशीर होईल निघायला', ' मी परत आले आहे', 'या निरर्थक नाटकावर', 'शिंपला', 'हे विसरणार नाहीस ना ?', ' आता तरी पंख पसरवून झेपावू दे दूर', ' आधीच फार उशीर झाला आहे', 'आभार' इत्यादी कवितांना आर्त स्वगतांचे नाटयमय रूप लाभले आहे. ' कविता ' रक्तचंदनाला लागलेला वणवा असतो. संवेदनाशील मन शब्दाशब्दांवर हृदय पिळून ठेवते, तरी गाभ्यातील वणवा विझत नाही. अनुराधा पोतदारांची कविता अशा वणव्यात घायाळ झालेल्या मनाचे चित्कार आहेत. हे चित्कार दुःखाला लावण्य प्राप्त करून देतात.

' तेव्हा वेदनेलाच द्रव फुटतो
थेंबाथेंबातून ती ठिबकत राहते.
आणि काळझोपेचं थारोळं हळू-हळू साचू लागतं.
(हे अवघं माथं)

' सारी वाटचाल या जीवनसखीचा हात हातात घेऊनच करावी लागते. विस्तवाशी खेळताना जपून खेळता येत नाही. हे विसरल्यानेच ही वेदना निर्माण झाली आहे. ' तिने कवयित्रिचे वैयक्तिक जीवन व्यापून टाकले आहे जीवनात दुःख पुराच्या पाण्यासारखे सर्वदूर पसरले आहे.

' आज मीच झाले आहे, एक ताणलेलं धनुष्य ' असं एका कवितेत अनुराधा पोतदार म्हणतात. हे ताण कुण्या अदृश्य शक्तीने निर्माण केलेले आहेत. ' त्या अज्ञात लिपीची अक्षरं वाचता वाचता कवयित्रीचा उभा जन्म कापरासारखा जळत राहिला आहे ' धूसर अंधारात भळभळत्या वांझ दुःखाचं रूप घेऊन दैव पुढं आलं आणि प्रीतीच्या कहाणीतील ' त्याला–तिला ' प्राक्तनाची ही लक्ष्मणरेषा ओलांडता आली नाही. अनुराधा पोतदारांची कविता वेदनेचा फक्त शोध घेत नाही, ती वेदनेचा भावात्मक पातळीवर अर्थ लावू पाहते.

' कॅक्टस फ्लॉवर ' ही विस्कटलेल्या मध्यमवर्गीय घरकुलाची कहाणी आहे. पाण्यामधलं घर आता पाण्यातही तरंगत नसल्याचं दुःख त्यात आहे. वाळूच्या खोप्यासारखी घरकुलाची स्वप्ने भंगतात. पत्त्याचे बंगले माथी आपटून रक्तबंबाळ करण्यासाठी दगडी इमले होतात. यक्षनगरीतून निसटलेल्या अनेक घरांचे संदर्भ– ' पाठ फिरविली तरी ', ' पाण्यामधलं माझं हे घर ', ' या भिंतीच म्हणून राहिल्या आहेत', ' तुमचे हे सोज्वळ संसार ', ' हे विसरणार नाहीस ना ?', 'घरच उरत नाही' इत्यादी कवितांतून येतात.

घर असतं मुर्दाड, मख्ख,
अवघ्या आयुष्याचं दान वसूल करणारं,
रक्ताच्या प्रत्येक थेंबाची किंमत घेणारं,
मांसाचा लचका मागणाऱ्या
शायलॉकसारखं–
(पाठ फिरवली तरी)

कवयित्रीचं सगळं व्यक्तित्वच ' घर ' शोषून घेतं. ' कोणतीच वाट उंबऱ्यापर्यंत पोचत नाही.' ' कातरवेळेची दिवेलागण आणि उंबऱ्यावरचं वेडंवाकडं स्वस्तिक-कशालाच मग अर्थ उरत नाही.' अर्थ हरवलेल्या, एकाकीपणा देणाऱ्या मध्यमवर्गीय घराचं दुःख कवितेतून पाझरत राहते.

' कॅक्टस-फ्लॉवर ' मधील अनुभवविश्व आत्ममग्न स्त्रीमनानं अनुभवलेलं अनुभवविश्व आहे. वैयक्तिक जीवनातील सुखदुःखांच्या अनुभूतींनी ते मर्यादित झाले आहे. या भावविश्वात 'आईच्या पदराला हिरव्या नक्षीची सय येते. हुंगलेल्या मऊ जावळाचा गंध आठवतो, दूधपित्या बाळाच्या रातंबी तळव्यासारखे काळाचे ठसे उमटतात. दूधभिजल्या पदराला वात्सल्याचा गंध येतो.' स्त्रीच्या संवेदनाशील मनातून व्यक्त होणाऱ्या वात्सल्य, प्रीती, समर्पण, त्याग, करुणा, वेदना इ. विविध भाववृत्ती या कवितांचा विषय झालेल्या आहेत.

अनुराधा पोतदारांची कविता तीव्र आत्मनिष्ठेतून निर्माण झाली आहे. तीव्र आत्मनिष्ठेतून अभिव्यक्तीची अपरिहार्यता निर्माण होते. भावनांचा उद्रेक असह्य झाला की, ' जगण्याचं पात्र कविता होऊन उतू जातं'. 'सगळं अस्तित्व गीतांत एकवटतं'. अवघ्या अस्तित्वाचा अर्थ घेऊन कविता येते.

' शब्दांच्या चोची आज वासल्या आहेत
आणि माझेही ओठ तहानले आहेत.'

ही अपरिहार्यता इतकी प्रखर नि आवेगपूर्ण आहे की, कवयित्रीचं सारं आयुष्य एक वाहती जखम

बनते आणि जखमांना हार न जाणारे रक्त गीतांतून वाहात राहते.

विशुद्ध भावकवितेची निर्मिती आरशात पडलेल्या स्वतःच्या प्रतिबिंबावर चोची मारणाऱ्या चिमणीच्या कृतीसारखी असते. चिमणी चोचीला ठणका लागेपर्यंत स्वतःच्या प्रतिबिंबावर टोची मारते. स्वतःच स्वतःला छळते. नाजुक पिसांचा फुलोरा उद्ध्वस्त होतो. भान हरपून तिचे स्वतःला छिलणे, उद्ध्वस्त करणे चालू असते. भावकवितेत संवेदनाशील मन प्रामाणिकपणाच्या दुधारी हत्याराने स्वतःला उद्ध्वस्त करीत भावस्थितीचा शोध घेत असते. अनुराधा पोतदारांची कविता 'स्व'चा शोध घेताना अशीच अंतर्बाह्य निर्मल स्वरूपात अवतरते. त्यामुळे या सर्व कवितांना 'स्वगता'चा घाट लाभला आहे.

अंतर्यामी दाटलेल्या अथांग भावाशयाला कवितेची मंत्रशक्ती प्राप्त होताच कवियित्रीची वाणी सैरभैर होते. विशुद्ध भावकवितेचे यश तिच्या अचूक शब्दयोजनेवर अवलंबून असते. पोतदारांची कविता रक्ताने लिहिलेली कविता आहे.

'ही रक्ताची शाई खरं तर
लालभडक दिसायला हवी.
तेच तर सांगत होते :
ही शाई अशी काळीजांभळी दिसते,
कारण हे रक्तच साकळलेलं आहे,
जळालेलं आहे.'

(जे करावसं वाटतं तेही)

या कवितांतून भावरूप शब्दांचे प्रवाह इतक्या वेगाने येतात की, अर्थवाही प्रतिमांचे भोवरे अनेक कवितांतून निर्माण होतात. भावस्थितीशी एकरूप झालेल्या प्रतिमा हेच या कवितांच्या विशुद्धतेचे द्योतक आहे.

तू माझं पत्र वाचशील तेव्हा
मला तुझ्या डोळ्यांत उतरता येईल का ?
सुकलेल्या आसवांसारख्या या
पुसटल्या अधोरेखा,
वाऱ्याच्या वावटळीसारखे
अक्षरांचे गरगरते भोवरे,
टिंबाटिंबातून टपटपलेली घायाळ
प्रीतीची मुकी बोली,
कोपऱ्यातल्या समाधीसारखी
घुसमटलेली बापुडवाणी सही,
तू माझं पत्र वाचशील तेव्हा
मला तुझ्या डोळ्यांत उतरावसं वाटतं
या साऱ्यांसाठी (या साऱ्यांसाठी)

अनुराधा पोतदारांच्या कवितांतील प्रतिमा नुसते भावस्थितीचे शब्दचित्र निर्माण करीत नाहीत. ती भावस्थिती पिंजून काढतात. भोवऱ्याच्या तळाशी जातात. तिचे चैतन्यमय शुद्धस्वरूप शब्दांत सामावून घेतात. त्यामुळेच 'कॅक्टस फ्लॉवर' मधील वेदनेला लावण्य प्राप्त झाले आहे.

या कवितांच्या पाठीशी असणारा भावाशय इतका समृद्ध आहे की, त्याची अभिव्यक्ती करण्याकरिता शब्दशक्ती तोकडी पडते. शब्दांना थकवा येतो.

'माझा गाव पाण्याखाली विसावतो आहे
पाखराच्या चोचीसारखे हे ओठ वर राहिलेत
तोवर थांबू नकोस :
बोलत राहा...... बोलत राहा......

(मरू म्हंटलं म्हणून)

वेदनेला बोलती ठेवताना, ओठ कोरडे पडतात तेव्हा कवयित्रीचा निसर्गाशी संवाद होतो. पहाट वारा, विविध रूपांतील चांदणं, पंखांची मुकी फडफड करणारे घायाळ पक्षी, पडून गेलेल्या पावसाच्या पागोळ्या, करपल्या मातीचा गंध घेऊन येणारं सैरभैर वारं, आभाळाला ओढून घेणारं सरोवर, आभाळरेषेपाशी झेपावणारा समुद्र इत्यादी निसर्गविभ्रम त्यांच्या भावविश्वाशी समरस होतात.

'कॅक्टस फ्लॉवर' एकाकी–उपेक्षित–त्यांचे रंग, गंध, रूप, सौंदर्य काट्यांत लपलेले, या कवितांसारखे. इंदिरा संतांच्या कवितेशी दुधाचं नातं असलेली अनुराधा पोतदारांची कविता एकाच विरहानुभवाच्या आवर्तातून बाहेर पडलेली नसली, तरी तिची भोवळ इतकी गतिमान आहे की, ती भावकवितेच्या विश्वात स्थिर झालेली दिसते.

–वि. रा. जोशी





'यादवकालीन मराठी काव्यसमीक्षा': सुहासिनी इर्लेकर ; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद ; १९७९ ; पृ. १२७ ; किं. १५ रुपये.

'यादवकालीन मराठी काव्यसमीक्षा' हा डॉ. सुहासिनी इर्लेकर यांनी लिहिलेला, यादवकालीन काही काव्यविषयक जाणीवांचा विचार करणारा, समीक्षात्मक लेखांचा संग्रह आहे. यातील काही लेख मराठी नियतकालिकांत प्रसिद्ध झालेले आहेत. स्वत: लेखिकेने प्रस्तावनेत म्हटल्याप्रमाणे, यादवकालीन साहित्याच्या अखंड कुतुहलातून या स्फुट लेखांची निर्मिती झाली आहे. या लेखात यादवकालीन काव्याचाच विचार करण्यात आला आहे; गद्य साहित्याचा विचार लेखिकेने जाणीवपूर्वक बाजूला ठेवला आहे.

'ओवी : ग्रांथिक व मौखिक' या पहिल्या लेखात, लेखिकेने मौखिक व ग्रांथिक ओवीतील फरक दाखवून ग्रांथिक ओवीचे स्वरूप अधिक श्रेष्ठ कसे हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. मध्ययुगीन ओवीबद्ध वाङ्मयाचे कथात्मक व तत्त्वदर्शनात्मक असे दोन विभाग कल्पून ग्रांथिक ओवीचे श्रेष्ठत्व दाखवून दिले आहे. जीवनानुभव व्यक्त करीत असताना ओवी विशुद्ध भावकवितेच्या पातळीवर कशी पोचते, हेही अनेक उदाहरणे देऊन सिद्ध केले आहे. हा लेख वाचत असताना लेखिकेच्या अभ्यासपूर्ण विवेचनाचा प्रत्यय येतो. पण लेखिकेने शब्दांचा इतका घोळ घातला आहे, की वाचक त्या शब्दघोळातच अडकतो आणि आशयापर्यंत पोहचणे त्याला कठीण होऊन बसते. दोन गोष्टींचा जवळचा संबंध नसूनही तो ओढूनताणून दाखविला, तर जो अनुभव येईल, त्याच अनुभवाचा प्रत्यय हा लेख वाचत असताना येतो आणि म्हणूनच हा लेख कधीकधी अगदी कंटाळवाणा होतो.

'धवळे: आद्य मराठी काव्याचा एक मुक्त आविष्कार' या दुसऱ्या लेखात महदंबेच्या 'रुक्मिणीहरण' या कथाकाव्याची ओळख लेखिकेने करून दिली आहे; व तदनुषंगाने 'धवळे' या काव्यप्रकाराची चर्चा केली आहे.

'श्रीनिवृत्तीनाथ-ज्ञानेश्वर अभंग' या तिसऱ्या लेखात, वरील अभंगांतून प्रकटणाऱ्या गुरुशिष्य-संवादाचे स्वरूप उलगडून दाखविले आहे.

'ज्ञानेश्वरांची गूढात्म अभंगरचना' या चौथ्या लेखात, ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांची वैशिष्टये सांगताना, लेखिकेने गूढकाव्यालाही स्पर्श केला आहे. गूढकाव्याचे स्वरूप सांगून ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांना गूढकाव्य का म्हणायचे, याची कारणमीमांसाही लेखिकेने केली आहे. ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांचे मूल्यमापन करीत असताना विशुद्ध भावकविता व साक्षात्कारी चिंतन या दोन्ही दृष्टीने हे अभंग श्रेष्ठ कसे आहेत, हेही लेखिकेने पटवून दिले आहे.

पाचव्या लेखात ज्ञानेश्वर व मुक्ताबाई यांच्या काव्यस्वरूपाची चर्चा लेखिका करते. या लेखात पुन्हा लेखिकेने एकवार ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांचे स्वरूप विस्तृतपणे उलगडून दाखविले आहे. मुक्ताबाईच्या व्यक्तिमत्त्वाचे वैशिष्टय सांगत असताना 'ताटीचे अभंग' व 'मुक्ताबाई-चांगदेव संवादात्मक अभंगां'चे विशेष लेखिका सांगते.

वरील तिन्ही लेख ज्ञानेश्वरांच्या काव्याचे स्वरूप सांगणारे असले, तरी त्यात वेगळे असे काही सांगितलेले नाही. पण ज्ञानेश्वरांविषयीचा लेखिकेचा श्रद्धापूर्ण दृष्टिकोन या लेखांतून वारंवार प्रत्ययाला येतो.

'तीर्थावळी: एक कथाकाव्य' या सहाव्या लेखात तीर्थावळीच्या अभंगांचा लेखिकेने परिचय करून दिला आहे. हे अभंग लिहिण्यामागची नामदेवांची प्रेरणा ही कलानिर्मितीची प्रेरणा आहे असे लेखिका ठासून सांगते व त्या दृष्टीनेच या अभंगांचा परिचय ती करून देते.

एक गूढ, अर्थसंपृक्त, व्यामिश्र अशा अद्वैतानुभवाची अभिव्यक्ती साधणारा, गोरक्षनाथांना उद्देशून गायलेला, 'जो जो जो जो रे गोरक्षा' ह्या जनाबाईच्या 'पाळण्या'ची ओळख लेखिका सातव्या लेखात करून देते व त्याचे काव्यसौंदर्यही उलगडून दाखविते.

तेराव्या शतकात, महानुभाव व वारकरी पंथ ह्या संप्रदायांतून, मराठी सारस्वतातील दोन प्रमुख काव्यपरंपरा साकार झाल्या. ह्या काव्यपरंपरांपैकी

महानुभाव पंथाची काव्यपरंपरा खंडित का झाली, याचे सुंदर, बांधेसूद व रेखीव विवेचन लेखिकेने 'यादवकालीन सांप्रदायिक परंपरा' ह्या आठव्या लेखात केले आहे. ह्या लेखाची शैलीही विवेचनाला आवश्यक अशी सरळ व मुद्देसूद आहे. त्यामानाने पहिल्या सात लेखांची शैली अतिशय संस्कृतप्रचुर व घोळदार आहे. लेखिका शब्दघोळातच अडकते; त्याच त्या अर्थाचे पण वेगवेगळे शब्द पुन्हा पुन्हा येतात. त्यामुळे 'बोटभर लाकूड तर हातभर ढलपी' असा काहीसा प्रकार झालेला दिसतो. स्त्रीगीतांचा व काव्याचा विचार करीत असताना लेखिकेने सहानुभूतीपूर्वक खूपच झुकते माप स्त्रीलेखिकांच्या पदरात टाकले आहे. मुद्रणदोषही बरेच आहेत.

एकंदरीत मराठी साहित्याच्या अभ्यासकाला या लेखांचा संदर्भ-लेख म्हणून पुष्कळच उपयोग होण्यासारखा आहे. त्या दृष्टीने या लेखांचे निश्चितच महत्त्व आहे.

– नीलम र. हातेकर

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

संपादक 'नवभारत' यांस
स. न. वि. वि

'नवभारत' मासिकाच्या जानेवारी १९८० च्या अंकात मी लिहिलेले रेगे–लवंदे, रेगे–जोशी, रेगे–वारलिंगे वादाविषयीचे पत्र आपण कदाचित पाहिले असेल. त्या संदर्भात नंतर झालेला पत्रव्यवहार 'नवभारत' च्या फेब्रुवारी व मार्चच्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे. प्रा. रेगे यांनी पाटणकर–लवंदे वादाच्या संदर्भात 'नवभारत' मासिकाच्या तीन अंकांत (मार्च, एप्रिल, मे) आपला सविस्तर लेखही छापला आहे. यातील आपल्याशी संबंधित मुद्रिते सोबत पाठवली आहेत.

मी सुचविलेल्या पद्धतीच्या वादासाठी प्रा. रेगे यांनी आपली तयारी 'नवभारत'च्या फेब्रुवारी १९८० च्या अंकातील आपल्या पत्रात दर्शवली आहे. आपणही अशा वादासाठी सिद्ध असाल असा मला विश्वास वाटतो. 'नवभारत' मध्ये लिहिल्याप्रमाणे या वादाचे आयोजन मी करीन. वाद पुणे किंवा मुंबई येथे आयोजित केला जाईल.

वादाविषयी माझ्या मनातील कल्पनेचा तपशील खाली देत आहे. याविषयी आपल्या उभय बाजूच्या व तज्ञांच्या एकमताच्या संमतीने काही बदल करणे उचित वाटल्यास करता येतील.

१) तज्ञ उभय पक्षांना मान्य असेच असतील.
२) त्यांची संख्या अेक ते तीन अशी असेल.
३) उभय पक्षांना मान्य असलेल्या तज्ञांच्या नामावलीत एकही समान नाव न निघाल्यास दोन्ही बाजूंनी दिलेल्या नामावली प्रसिद्ध करण्यात येतील.
४) वादाच्या वेळी उभय पक्षांना मान्य असे निमंत्रित उपस्थित राहू शकतील. मात्र त्यांना वादात कोणत्याही पद्धतीने भाग घेता येणार नाही.
५) कोणत्या मुद्द्यावर तज्ञांचे निकर्ष घ्यावयाचे याविषयीचा निर्णय उभय बाजू व तज्ञ परस्परविचारविनिमयाने घेतील.
६) प्रत्येक तज्ञ आपले निष्कर्ष लेखी स्वरूपात देईल ते प्रसिद्ध केले जातील.

आपण आपल्याला मान्य अशा तज्ञांची नावे सुचविल्यानंतर उभय बाजूंना मान्य अशा तज्ञांशी संपर्क साधून मी पुढील कार्यवाहीस प्रारंभ करीत आहे. यासाठी जूनअखेरपर्यंतचा कालावधी पुरेसा होईल असे वाटते. त्यानंतर जुलै, ऑगस्ट महिन्याच्या 'नवभारत'च्या अंकांत या प्रयत्नाचे स्वरूप, त्यातील पत्रव्यवहार व तज्ञांचे निष्कर्ष मी प्रसिद्धीसाठी पाठवेन.*

हे पत्र सर्वांच्या माहितीसाठी म्हणून 'नवभारत'-च्या जूनच्या अंकात प्रसिद्धीसाठी पाठवित आहे.

कळावे,

दि. १४।५।१९८० **—देवदत्त दाभोलकर**

---

* हा वाद नवभारताच्या विद्यमाने होत नसून प्रा. देवदत्त दाभोलकर ह्यांनी स्वतंत्रपणे आयोजिलेला आहे. ह्या वादाविषयीच्या त्यांच्या कल्पना वाचकांस विदित व्हाव्या, ह्या हेतूने वरील **पत्रास प्रसिद्धी दिली आहे. – का. सं.**





सार-संकलन

परदेश–

'ओपेक'ची वीस वर्षे

'ओपेक' – ऑर्गनिझेशन ऑफ पेट्रोलियम एक्स्पोर्टिंग कन्ट्रीज, पेट्रोल निर्यात करणाऱ्या देशांची संघटना– ह्या संस्थेला यंदा वीस वर्षे पुरी होतात. ह्या संघटनेबाहेरील देश हा विसावा वाढदिवस साजरा करण्याच्या मनःस्थितीत असणे कठीण आहे. आज संबंध जगात चलनवाढीला जो ऊत आला आहे, त्याची जबाबदारी मुख्यतः ओपेक देशांनी पेट्रोलच्या भरमसाटपणे वाढविलेल्या किंमतीवर टाकण्यात येते. ह्या चलनवाढीचा फटका अमेरिका आणि पश्चिम युरोपमधील श्रीमंत देश यांना जितका बसला आहे, त्यापेक्षा स्वतःचे तेल नसलेल्या गरीब देशांना कितीतरी अधिक बसला आहे. ह्या गरीब देशांची ओपेक देशांना काही कदर आहे असे दिसत नाही.

ओपेकमध्ये मुख्यतः मध्यपूर्वेतील अरब राज्ये आणि इराण हे देश असले, तरी तिचा प्रणेता युवां पाब्लो पारेझ आल्फोन्सो हा व्हेनिझुएलन होता. पारेझ आल्फोन्सो हा व्हेनिझुएलाचा, खाणी आणि पेट्रोल ह्या खात्याचा मंत्री असताना तेल किती उधळपट्टीने वापरण्यात येत आहे आणि तेलाचे नैसर्गिक साठे किती झपाट्याने खाली होत आहेत ह्याची त्याला चांगलीच कल्पना आली. ही उधळपट्टी थांबविण्यासाठी, तेलाचा वापर अधिक विवेकाने आणि संयमाने व्हावा आणि भूगर्भातील तेल संपून जाण्यापूर्वी पर्यायी ऊर्जांचा वापर स्थिर व्हावा म्हणून तेलाची निर्यात करणाऱ्या देशांनी संघटित होऊन त्याच्या किंमतीवर नियंत्रण ठेवावे अशी कल्पना त्याने काढली. ही साधारणपणे १९४६ ची गोष्ट. पण ओपेक ही संघटना प्रत्यक्ष स्थापन व्हायला १९६० हे वर्ष उजाडावे लागले.

रूढ अर्थाने जे राजकारणी किंवा अर्थकारणी असतात त्यात आल्फोन्सोची गणना करता येणार नाही. तो स्वतःला मुख्यतः पर्यावरणवादी (इकॉलॉजिस्ट) मानीत असे. बागकाम, विशेषतः फुलझाडे वाढविणे हा त्याचा प्रमुख छंद होता. मोटारगाडी हा 'जागतिक शाप' आहे असे तो म्हणत असे. तो स्वतः कोट्याधीश होता. पण त्याची जी एकुलती एक गाडी होती ती त्याने मुद्दाम निकालात काढली आणि लहान फुलझाडे लावण्यासाठी कुंडी म्हणून तिचा तो वापर करू लागला. सायकलींचा तो पुरस्कर्ता होता. तसेच तो मेणबत्त्यांच्या प्रकाशात वाचीत असे आणि अंधार पडला की विजेचा वापर टाळण्यासाठी आपल्या पाहुण्यांना घरी जायला सांगत असे. त्याने एकदा असे म्हटले की "बहुतेकजणांना असे वाटते, की तेलाच्या किंमती वाढविण्याचा ओपेक ही संघटना एक मार्ग आहे. मी स्वतः ऊर्जेचा वापर कमी करण्याचे साधन म्हणून ओपेककडे पहातो." पारेझ आल्फोन्सो १९७९ साली मृत्यु पावले.

१९६० साली बगदाद येथे व्हेनिझुएला, सौदी अरेबिया, इराण आणि कुवैत ह्या देशांच्या प्रतिनिधींनी करार करून एका बॅरलला १.८० अमेरिकन डॉलर अशी तेलाची किमान किंमत मुक्रर केली. त्याच्या अगोदर पेट्रोलच्या आंतरराष्ट्रीय कंपन्या तेलाची किंमत म्हणून तेल निर्यात करणाऱ्या देशांच्या तोंडावर जे दोनचार तुकडे त्या फेकीत त्याच्यातही घट करण्याच्या उद्योगात गुंतल्या होत्या. १९७३ साली झालेल्या युद्धात इजिप्त व सीरिया या देशांना आपला पाठिंबा आहे हे दाखविण्यासाठी अरब देशांनी पाश्चात्त्य देशांना ते निर्यात करीत असलेल्या तेलात घट केली. त्यावेळी जेव्हा इराणने स्वतःकडे असलेले तेलाचे साठे लिलाव करून सर्वांत जास्त किंमत मोजणाऱ्याला विकले, तेव्हा दर बॅरलला १७ डॉलर्स एवढी किंमत द्यायला काहीजण तयार आहेत असे त्याला आढळून आले. ह्या अनुभवाचा फायदा घेऊन ओपेक देशांनी जानेवारी १९७४

अनुक्रमणिका

मध्ये तेलाची किंमत बॅरलला ११.६५ डॉलर्स एवढी वाढविली. १९७८ मध्ये इराणमध्ये अंतर्गत अस्वस्थता माजल्यामुळे त्या देशातून होणारी तेलाची निर्यात घटली. ह्यामुळे १९७९ मध्ये बॅरलला ४० डॉलर्स एवढी किंमत देऊन काहीजणांनी तेल खरेदी केले. तेव्हा मार्च १९७९ मध्ये बॅरलला १४.५४ डॉलर्स व जूनमध्ये १८ डॉलर्स अशा किंमती वाढविण्यात आल्या. डिसेंबरमध्ये सौदी अरेबिया, व्हेनिझुएला आणि कुवैत यांच्या सहकार्याने, बॅरलला २४ डॉलर्स यापेक्षा किंमत वाढू नये ह्या खटपटीत होते. पण तेल निर्यात करणाऱ्या अनेक देशांना ही गोष्ट मान्य नव्हती. त्यांनी बॅरलला ३० डॉलर्स ही किंमत जाहीर केली. ह्यानंतर अल्जीरिया, लिबिया आणि नायजीरिया ह्या देशांनी बॅरलला ३५ डॉलर किंवा अधिक एवढ्यापर्यंत किंमत वाढविली.

ओपेक देश पारेझ आल्फोन्सी ह्यांच्या ध्येयवादी कल्पनांनी भारून जाऊन ह्या किंमती वाढवीत आहेत असे मानणे कठीण आहे. किंमती वाढविण्यात त्यांचा नागडा स्वार्थच दिसून येतो. पण आतापर्यंत प्रगत औद्योगिक देशांनी आपल्या लष्करी सत्तेच्या आणि तांत्रिक ज्ञानाच्या बळावर मागासलेल्या देशांत सापडणारे तेल बेदरकारपणे वापरले, त्याची वाजवी किंमत ह्या देशांना कधी दिली नाही आणि स्वतःच्या सुखसोयीसाठी तेलाची वारेमाप उधळपट्टी केली. ओपेक देशांनी तेलाच्या किंमती वाढविल्यामुळे ह्या देशांना जर काही अडचणी सोसाव्या लागल्या असतील, तर त्यामुळे कुणी अश्रू ढाळायचे कारण नाही. पण मागासलेल्या ओपेक देशांना अचानक आणि भरमसाट श्रीमंती आली आहे. तिचा उपयोग करण्यात त्यांचा शहाणपणा कसाला लागणार आहे. आणि तेल नसणाऱ्या गरीब देशांची आपल्याला काही पर्वा नाही हे त्यांनी आपल्या वागणुकीने सिद्ध केले आहे.

शस्त्रास्त्रे

जगातील सर्व देश स्वतःच्या 'संरक्षणा'साठी म्हणून जो खर्च करतात तो एकत्रित केला, तर असा हिशोब होतो, की दर मिनिटाला ८० लक्ष रुपये एवढी रक्कम ह्या कामासाठी खर्च होत आहे. हा पैसा दारिद्र्य आणि उपासमार कमी करण्यासाठी वापरता आला असता. शिवाय शस्त्रास्त्रांत सतत एवढी सुधारणा होत आहे, की त्यांच्यामुळे माणसाच्या परिसरालाच धोका निर्माण झाला आहे.

व्हिएतनामच्या युद्धांत बरीच अरण्ये रासायनिक अस्त्रांनी बेचिराख करण्यात आली. ही राने परत पूर्वस्थितीत येण्यासाठी पुढील शतक उजाडावे लागेल. ह्यापेक्षा अणुबाँबचा वापर करण्यात आला असता तर कमी नुकसान झाले असते असे निश्चितपणे म्हणता येते. ह्या गोष्टीला दहा वर्षे होऊन गेली. मध्यंतरात शस्त्रास्त्रे अधिकच विनाशक बनली आहेत. 'संयुक्त राष्ट्रांचा पर्यावरण कार्यक्रम' (युनायटेड नेशन्स एन्व्हायरनमेन्ट प्रोग्राम—युनेप) ह्या संघटनेने प्रसिद्ध केलेल्या अहवालात आज जगभर शस्त्रास्त्रसामग्रीत जी झपाट्याने वाढ होत आहे तिच्यामुळे, ज्या नैसर्गिक व्यवस्थांवर मानवी जीवन अवलंबून आहे त्यांना किती धोका निर्माण झाला आहे ह्याची स्पष्ट कल्पना देण्यात आली आहे. ह्या संघटनेचे कार्यकारी संचालक मुस्तफा के तोलवा यांनी असे विधान केले आहे, की गेल्या तीस वर्षांत जगातील शस्त्रागारांत साठलेली विनाशक शक्ती लक्षावधी पटींनी वाढली आहे. अणु-शस्त्रांबरोबरच रासायनिक आणि जीवशास्त्रीय शस्त्रे निर्माण करण्यात येतात. ह्या शस्त्रांचा वापर झाला तर जमीन विषारी बनेल, वातावरणात ओझोनचे जे आच्छादन असते ते कमी होईल आणि जगाचे हवामानही बदलेल. शिवाय शस्त्रास्त्रांच्या बाबतीत माणसाची शक्ती आणि कल्पकता आता पृथ्वीपुरती मर्यादित राहिलेली नाही. १९७८ मध्येच ११२ लष्करी उपग्रह सोडण्यात आले होते.

ह्या संदर्भात नेहमी करण्यात येणारा एक युक्तिवाद असा, की शस्त्रास्त्रे जितकी अधिक भयानक होत जातील, तितका ती प्रत्यक्ष वापरली जाण्याचा धोका कमी होत जाईल. ह्या युक्तिवादापासून लाभणारे समाधान फसवे ठरण्याची शक्यता आहे. १९४५ ते १९७९ ह्या कालावधीत १३० यादवी आणि स्थानिक युद्धे लढण्यात आली असा हिशेब आहे. एखाद्या स्थानिक युद्धातून जागतिक युद्ध उद्भवेल हा धोका सतत असतो.

पण प्रत्यक्ष युद्धात शस्त्रांचा वापर झाला नाही, तरी शस्त्रास्त्रांची जी शर्यत चालू असते तिच्यामुळे परिसरावर सतत ताण पडत असतो. एकतर नवीन





शस्त्रांची चाचणी करावी लागते. तसेच प्रत्येक सैन्य, दरवर्षी आपल्या लष्करी प्रशिक्षणाचा भाग म्हणून, नवीन शस्त्रास्त्रांचा वापर करून लष्करी डावपेच कसे लढविता येतील ह्याच्या तालमी घेते. धातू आणि तेल ही नैसर्गिक साधनसंपत्ती शस्त्रास्त्रांच्या निर्मितीमध्ये व चाचण्यांमध्ये फार मोठ्या प्रमाणावर खर्ची पडते. सबंध आफ्रिका खंडामध्ये तेलाचा जो वापर होतो त्याच्या दुप्पट तेल जगातील सर्व लष्करे मिळून फस्त करतात असा अंदाज आहे.

आज गरीब देशांना जेवढे आर्थिक साहाय्य देण्यात येत आहे, त्याच्या वीसपट रक्कम शस्त्रास्त्रांच्या निर्मितीवर खर्च होत आहे. 'संशोधन आणि विकास' (रिसर्च अॅण्ड डेव्हलपमेन्ट) कार्यक्रमांवर जगभर जो खर्च होत आहे त्याच्या ४० टक्के खर्च 'संरक्षण'विषयक संशोधनावर होत आहे. अणु-बाँबच्या ज्या चाचण्या घेण्यात आल्या आहेत त्यांच्यामुळे वाळवंटातील बऱ्याच प्रदेशांचे नुकसान झाले आहे. जर अणुयुद्ध झाले तर त्याचे परिणाम सबंध पृथ्वीला भोवतील. शेतजमीनीची धुपणी होईल, धुळीचे विषारी कण वातावरणात फैलावतील, आणि ओझोनच्या ज्या आच्छादनामुळे अपायकारक अल्ट्रा-व्हायोलेट किरण वातावरणातून गाळले जातात ते संकोच पावेल. रासायनिक आणि जीवशास्त्रीय शस्त्रांमुळे पर्यावरणावर गंभीर परिणाम घडून येणे शक्य आहे. उदा. कमी पावसाच्या कोरड्या प्रदेशातील शेतमातीची धुपणी होऊन कायमची वाळवंटे निर्माण होतील. युद्धात वापरता येतील असे बारा जातींचे विषाणू शोधून काढण्यात आले आहेत.

आणखी एक गोष्ट ध्यानात घ्यावी लागते. युद्ध संपुष्टात येऊन शांतता जाहीर करण्यात आली, की युद्धापासून संभवणारे धोके आपोआप संपुष्टात येतात असे नाही. उदा. युद्धकाळात जमिनीवर व समुद्रात स्फोटक 'माइन्स' सोडण्यात येतात. त्या शोधून काढून शमवाव्या लागतात. दुसऱ्या महायुद्धात पेरलेल्या १ कोटी ४० लक्ष माइन्स आपण शोधून नष्ट केल्या असे एका देशाने संयुक्त राष्ट्र संघटनेला कळविले आहे. हे काम करण्यासाठी जी कौशल्ये लागतात ती मागासलेल्या देशांत नसतात आणि म्हणून त्याचा खर्च त्यांना परवडण्यासारखा नसतो.

हे सर्व कळत असूनही वळत नाही. शस्त्रास्त्रांवरचा खर्च दरवर्षी वाढतच आहे.

इराण

इराणमधील इस्लामी क्रांती टिकून राहील का? आयतुल्ला खोमिनी यांचे स्वप्न प्रारंभीचा जो इस्लामी समाज होता त्याच्या धर्तीवर इराणी समाजाची पुनर्रचना करण्याचे आहे. पदच्युत शहांचे स्वप्न आधुनिक इराण घडविण्याचे होते. हा जो आधुनिक इराण शहांनी अर्धवट घडविला होता, त्याची उलटापालट करून इस्लामी समाजाचे त्याला स्वरूप द्यायचा निकराचा खटाटोप आज इराणमध्ये होत आहे. 'आपल्याला जे काही मार्गदर्शन हवे असेल, ते सर्व कुराणामध्ये आहे' असे खोमिनींचे म्हणणे आहे. सर्वसत्ताधीश खोमिनींच्या नेतृत्वाखाली, धर्मगुरूंच्या देखरेखीखाली इराणचे सरकार चालेल, त्याचे अंतर्गत व परराष्ट्रीय धोरण इस्लामच्या मूलभूत तत्त्वांना अनुसरून आखण्यात येईल, इस्लामच्या आर्थिक, शैक्षणिक आणि सामाजिक तत्त्वांना अनुसरून सर्व संस्थांचे कार्य चालेल, इस्लामवर श्रद्धा राखणारे प्रशासक कारभार करतील आणि इस्लामी सैन्य देशाचे संरक्षण करील अशी व्यवस्था खोमिनी यांना निर्माण करायची आहे.

हे त्यांनी मनःपूर्वक स्वीकारलेले उद्दिष्ट आहे. १९८० साली स्वीकारण्यात आलेल्या अंदाजपत्रकात परदेशाशी संबंध, किंवा संस्कृती व कला, किंवा ग्रामीण विकास ह्या कामासाठी जी रक्कम राखून ठेवली आहे त्याच्या दुप्पट रक्कम इस्लामी न्यायव्यवस्था आणि धर्म ह्या खात्यासाठी मंजूर करण्यात आली आहे. (इस्लाममध्ये धर्म आणि न्यायव्यवस्था एकमेकात गुंतलेली असतात. हिंदू धर्म आणि स्मृती यांच्यामध्ये जो संबंध आहे, त्याच्यासारखाच संबंध इस्लामी धर्म आणि न्याय यांच्यामध्ये आहे.) आणि ही रक्कम, कामगारकल्याणासाठी मंजूर करण्यात आलेल्या रकमेच्या चौदापट आहे.

खोमिनी वृद्ध आहेत व त्यांची प्रकृतीही चांगली नसते. तेव्हा त्यांच्यामागून सत्तेवर कोण येईल ह्या प्रश्नाला निकडीचे महत्त्व आहे. तेव्हा धर्मगुरूंनी खोमिनी यांच्यामागून कुणीतरी आयतुल्लाच सत्ते-

अनुक्रमणिका

वर येईल अशी व्यवस्था केली आहे. एकतर घटना-समितीवर धर्मगुरू बहुसंख्य असतील अशी व्यवस्था त्यांनी केली होती. नंतर खोमिनी यांच्यानंतरचा सत्ताधीश निवडण्याचा अधिकार ज्या तज्ज्ञमंडळाचा आहे त्याची घटना ज्या नियमांना अनुसरून होईल ते मुक्रर करण्याचा अधिकार घटनासंरक्षक मंडळाचे सभासद असलेल्या फक्त सहा धर्मगुरूंना राहील असे त्यांनी घटनेत लिहून ठेवले. नंतर ह्या सहा धर्मगुरूंनी जे नियम केले, त्यांच्यांत खोमिनीनंतर कुणीतरी धर्मगुरूलाच सत्ताधीश म्हणून नेमले पाहिजे ह्या नियमाचा अंतर्भाव केला.

ह्या इस्लामीकरणाच्या कार्यक्रमात आपले विरोधक कोण आहेत हे धर्मगुरूंनी जाहीर केले आहे. हे तीन आहेत. बुद्धिजीवी वर्ग, राष्ट्रवादी (खुर्दी राष्ट्रवादी किंवा इराणी राष्ट्रवादी किंवा अरबी राष्ट्रवादी) आणि लोकशाहीवादी (बहुपक्षीय संसदीय लोकशाहीवर विश्वास ठेवणारे). व्यवहारात शहांच्या राजवटीपासून चालत आलेले सनदी नोकर ह्या कार्यक्रमाला आणि ध्येयाला स्वाभाविकपणे विरोध करतात. कारण आधुनिक राज्यपद्धतीचे ते पुरस्कर्ते आहेत. तेव्हा हा वर्ग इस्लामविरोधी आहे म्हणून त्याचा निषेध करण्यात आला. जे सनदी नोकर पुरेशा निष्ठेने सहकार्य करीत नाहीत असे आढळून येते त्यांचा बंदोबस्त सांस्कृतिक क्रांतीच्या द्वारे करण्यात येतो.

धर्मगुरूंच्या क्रांतीला लष्कराकडून विरोध संभवतो. क्रांतीच्या प्रारंभी शहांशी निष्ठा बाळगणाऱ्या अनेक सेनापतींना ठार मारण्यात आले व त्यामुळे लष्कराचे अवसान बरेचसे गळलेले होते. शिवाय 'क्रांतीचे रक्षक' हे एक समांतर लष्करी दळही धर्मगुरूंनी संघटित केले होते. पक्क्या लष्करावर देखरेख करण्यासाठी लष्करामध्ये इस्लामी मंडळेही स्थापन करण्यात आली. ह्या इस्लामी मंडळांचे आणि लष्कराचे स्वाभाविकपणे फारसे पटत नाही. काही दिवसांपूर्वी एका सेनापतीने आपल्या सैन्यातील इस्लामी मंडळाला हलकी शस्त्रे देऊन लढण्यासाठी आघाडीवर पाठविले. (कुर्दी बंडखोरांबरोबर इराणी लष्कर कारवाई करीत आहे.) त्यांना हौतात्म्याची संधी देण्यासाठी ही योजना केली आहे असे त्याचे म्हणणे होते. ही संधी मंडळाने नाकारली. हा आपल्याविरुद्ध करण्यात आलेला कट आहे असे त्यांचे म्हणणे पडले.

वैचारिक पातळीवर धर्मगुरूंना अर्थात् विद्यापीठातील डाव्या –समाजवादी व साम्यवादी– गटांची सर्वांत अधिक भीती वाटते. सांस्कृतिक क्रांतीला अनुसरून विद्यापीठांची पुनर्घटना करण्यासाठी विद्यापीठे बंद ठेवण्यात आली आहेत. मध्यंतरात विद्यार्थ्यांना सहा महिन्यांसाठी ग्रामीण भागात पाठविण्यात आले आहे. विद्यापीठांचे इस्लामीकरण करण्यात येणार आहे अशी विद्यार्थ्यांची इतकी पक्की खात्री झाली होती, की सध्याच्या 'भ्रष्ट आणि पाखंडी' विद्यापीठांच्या अंतिम परीक्षेला त्यांच्यातील बहुसंख्य विद्यार्थी बसलेच नाहीत. कारण त्यांनी दिलेल्या पदवीला काही महत्त्व उरणार नाही हे त्यांना दिसत होते.

वर्तमानपत्रे, रेडियो आणि दूरदर्शन यांच्यावर धर्मगुरूंचे कडक नियंत्रण आहे.

ही क्रांती, हा भूतकालात परतण्याचा अभिनव सामाजिक प्रयोग, टिकाऊ ठरेल का? तो टिकणे कठीण आहे. कारण एकतर इस्लामच्या पुनरुज्जीवनाची ही जी चळवळ इराणमध्ये फैलावली आहे, तिची सामाजिक बैठक कनिष्ठ मध्यमवर्ग ही आहे. आणि ह्या वर्गाकडे आधुनिक राज्य चालविण्यासाठी आवश्यक असलेले मनुष्यबळ नाही. विशेषतः शहांनी जे प्रचंड कारखाने उभारून ठेवले आहेत– आणि त्यातील बरेचसे अर्धवट उभारले गेले आहेत– ते चालविण्यासाठी जी आर्थिक, वैज्ञानिक व व्यवस्थापकीय तंत्रे आवश्यक आहेत त्यांच्यावर काबू असलेली फारच थोडी माणसे ह्या वर्गाकडे आहेत. विद्यार्थी खेड्यापाड्यांत पसरून देणे हे पाऊलही आत्मघातकी ठरेल. एक अतिशय संभवनीय शक्यता अशी आहे, की धर्मगुरूंचे विरोधक जे आज अनेक गटांत विभागले गेले आहेत, ते एकवटतील. शिवाय इराक व सौदी अरेबिया या देशांत इराणी धर्मगुरूंच्या कडव्या वृत्तीविषयी फार मोठी भीती व संशय आहे. धर्मगुरूंचे अंतर्गत व परदेशी विरोधक एकत्र येऊन सध्याची राजवट उलथून टाकतील अशी मोठी शक्यता नाकारता येणार नाही. पण तोपर्यंत इराणमध्ये 'सामाजिक अभियांत्रिकी'चा जो एक कुतूहलजनक प्रयोग चालू राहील त्याच्यापासून भारताला खूपच शिकता येईल.

अनुक्रमणिका

साभार पोच

* 'बौद्ध जीवन मार्ग' – मधुकर ताकसांडे; प्रका. बुद्धिस्ट पब्लिशिंग हाऊस, नागपूर; दुसरी आवृत्ती, १९८०; पृ. ८७; कि. १० रुपये
* 'शिवाजी महाराजांच्या नवलकथा' : शं. रा. देवळे; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. ६१; किंमत ५ रुपये
* 'धन्य जन्म जाहला' : (हिराबाई वडोदेकर यांचे जीवनगाणे) राजाराम हुमणे : श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. १७२; किंमत २५ रुपये
* 'ईश्वरनिष्ठांची मंदियाळी' : डॉ. गं. वि. कुलकर्णी; प्रकाशिका सौ. ज्योत्स्ना कुलकर्णी; २५७२ खासबाग, कोल्हापूर ४१६००२; १९८०; पृ. १७३; कि. १५ रुपये.
* 'भांडवली अर्थव्यवस्था' : अनंत फडके; मागोवा प्रकाशन; १२५९/२ जं. म. रस्ता; पुणे ४११००४; १९७९; पृ. १८४; कि. १० रु.
* 'भारतात दारिद्र्य का आहे ?' अनंत फडके; मागोवा प्रकाशन, १२५९/२ जं. म. रस्ता; पुणे ४११००४; पृ. १०४; किंमत ४ रुपये
* 'झूल' (कादंबरी) – भालचंद्र नेमाडे; पॉप्युलर प्रकाशन; मुंबई; १९७९; पृ. १९८; किंमत २५ रुपये.
* 'मराठी कविता : जुनी आणि नवी' – वा. ल. कुलकर्णी; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई ; १९८०; पृ. २५५; किंमत ३० रुपये
* 'पडझड' : (कादंबरी) –ज्योत्स्ना देवधर; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; १९७९; पृ. ८९; किंमत १० रुपये
* 'लोकधाटी' – दत्तात्रेय गणेश गोडसे; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; १९७९; पृ. १००; कि. १६ रु.
* 'राजर्षी शाहू छत्रपती' – धनंजय कीर; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; १९७९; पृ. ५७०; कि. ६० रुपये.

अनुक्रमणिका





 REGD. NO. SAT 3

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.